


59 G
20

CLÉMENT
D'ALEXANDRIE

SA DOCTRINE ET SA POLÉMIQUE



PARIS.—IMPRIMÉ CHEZ BONAVENTURE ET DUCESSOIS,
55, QUAI DES AUGUSTINS.

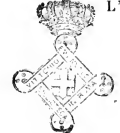
CLÉMENT

D'ALEXANDRIE

SA DOCTRINE ET SA POLÉMIQUE

PAR

L'ABBÉ J. COGNAT



Τῶν αὐτῶν γοῦν φαμεν εἶναι, φιλοσοφίαν μὲν ψέγειν, πίστεως δὲ κατατρέχειν· ἀδικίαν τε ἐπαινεῖν, καὶ τὸν κατ' ἐπιθυμίαν βίον εὐδαιμονίζειν.

(CLEM. D'ALEX., *Strom.* V, 13, p. 697.)



PARIS

E. DENTU, LIBRAIRE-ÉDITEUR

PALAIS-ROYAL, 13, GALERIE D'ORLÉANS.

—

1859

ARCHEVÊCHÉ DE PARIS.



FRANÇOIS-NICOLAS-MADELEINE MORLOT, par la miséricorde divine et la grâce du Saint-Siége apostolique, Cardinal-Prêtre de la sainte Église romaine, du titre des SS. Nérée et Achillée, Archevêque de Paris.

Sur le rapport très-favorable qui nous a été fait de l'ouvrage intitulé : *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, par M. l'abbé J. Cognat,

Nous avons permis et permettons d'imprimer ce livre, dont la publication nous paraît utile et opportune. L'auteur s'est livré à des recherches consciencieuses, et il en a exposé le résultat avec des sentiments et un talent qu'il nous est agréable de louer, et nous souhaitons que les ecclésiastiques savants et laborieux de notre diocèse voient dans cet éloge la particulière estime que nous inspirent les travaux sérieux et les fortes études.

Donné à Paris, sous notre seing, le sceau de nos armes et le contre-seing du Secrétaire de notre Archevêché, l'an du Seigneur mil huit cent cinquante-huit, le deuxième jour du mois de novembre.

† F.-N., *Cardinal Archevêque de Paris.*

Par mandement de Son Éminence,

E. J. LAGARDE.
Chanoine honoraire, secrétaire général.

PRÉFACE



En s'imposant au monde comme une vérité divine, surnaturelle et obligatoire, l'Évangile a soulevé une question que l'on trouve mêlée à tous les événements et présente à toutes les époques de l'histoire des sociétés chrétiennes. Cette question, sous la diversité des noms qu'elle reçoit ou des formes qu'elle revêt, cache un problème unique dont la solution a préoccupé les plus grands esprits de tous les siècles. A voir la manière dont il se mêle aujourd'hui encore aux luttes des chrétiens contre les incrédules et aux débats intérieurs des catholiques entre eux, il est évident que ce problème est le nœud des choses divines et humaines, et implique des intérêts qui survivent à tous les temps et à toutes les transformations.

Ce problème consiste à déterminer les rapports de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, la part et les droits respectifs

de la foi et de la raison, de l'autorité divine et de la liberté humaine dans le triple domaine de la religion, de la science et de la politique.

Il comporte trois solutions.

La première solution consiste à nier le premier terme du problème, c'est-à-dire l'ordre surnaturel. Elle considère la religion, non comme un fait divin et surnaturel, mais comme un phénomène humain et naturel; non comme une institution d'origine divine, mais comme un produit de la pensée et de l'activité humaine.

La seconde réponse au problème tend à supprimer ou, au moins, à déprimer l'ordre purement naturel en refusant à la raison humaine, en dehors de l'enseignement direct et surnaturel de Dieu, toute autorité comme principe et règle de croyance et de conduite.

Entre ces deux solutions extrêmes qui appartiennent au rationalisme et au fidéisme, se place une solution moyenne qui, admettant comme un fait incontestable l'existence de deux ordres de choses en ce monde, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, cherche à déterminer les différences qui les séparent, les affinités qui les rapprochent, et le lien commun qui les unit sans les confondre.

Cette dernière solution, consacrée par les définitions de l'Église, est celle de tous les grands théologiens catholiques. Elle est en particulier celle de Clément d'Alexandrie, dont la théorie a ouvert la voie et servi de guide aux docteurs

chrétiens qui ont traité, depuis seize siècles, la question délicate et épineuse des rapports de la foi et de la raison,

Clément, disciple de saint Pantène et maître d'Origène, l'une des gloires de l'illustre école d'Alexandrie, à laquelle il semble avoir, le premier, imprimé une direction puissante, peut être considéré comme le Père de la philosophie chrétienne. Il fut en effet le premier docteur chrétien qui non-seulement fit usage de l'érudition profane et de la philosophie grecque dans l'exposition et la défense du christianisme, mais qui, de plus, insista sur la nécessité d'unir la foi avec la raison, la théologie avec la philosophie, la religion avec la science, et chercha à définir les conditions et les avantages de cette union.

Sous ce rapport, l'étude des écrits de Clément d'Alexandrie est d'un intérêt tout particulier dans les circonstances présentes. On y voit que les controverses si vives qui agitent et partagent aujourd'hui les esprits ne sont ni nouvelles ni propres à ce temps; qu'elles se sont produites avec éclat dès le IIe siècle de l'Église, et que, sous des noms différents, il est facile d'y reconnaître les mêmes hommes et les mêmes doctrines.

Notre travail n'est donc pas une œuvre de pure érudition historique. C'est pour répondre à des besoins présents, pour résoudre des questions contemporaines, que nous nous sommes proposé d'exposer la doctrine et la polémique de Clément d'Alexandrie.

Cette doctrine, pour être bien comprise, exige que l'on n'ignore ni les causes qui l'ont préparée, ni les circonstances et les besoins qui l'ont produite. C'est à quoi nous avons consacré le premier livre qui fait connaître Clément, ses maîtres et ses adversaires. Vient ensuite, dans les quatre livres suivants, l'analyse raisonnée de ses principes sur la philosophie, sur la foi et sur l'union de la foi et de la raison, d'où la *gnose*. Enfin, dans une conclusion, nous avons essayé d'apprécier cette doctrine dans son ensemble, dans ses résultats historiques et dans son application pratique à l'apologie contemporaine du christianisme.

Tel est le plan sommaire de cet ouvrage. Quant à son but, il est suffisamment indiqué par le principe qui lui sert d'épigraphe, et qui est emprunté à Clément :

« C'est le fait des mêmes hommes de mépriser la philo-
« sophie, et d'attaquer la foi, de louer l'injustice et de placer
« le bonheur dans l'asservissement aux passions. »

Voici l'indication des sources où nous avons puisé, et des auteurs que nous avons consultés. Nos lecteurs pourront y trouver un moyen de contrôler nos propres jugements, et de pénétrer plus avant qu'il ne nous a été donné de le faire dans l'étude de la question et dans la doctrine de notre illustre auteur.

1° *Clementis Alexandrini Opera quæ extant, recognita et illustrata per Joannem Potterum, episcopum Oxoniensem.* Oxonii, 1715.

2° *Sancti Justini philosophi et martyris Opera* etc. Lutetiæ Parisiorum, 1615.

3° *Sancti Irenæi adversus hæreses Libri V*... Parisiis, 1710.—Avec la savante dissertation de D. Massuet.

4° *Apparatus ad Bibliothecam maximam Veterum Patrum*, etc.; opera et studio D. Nicolas Le Nourry. T. I. Parisiis, 1703.

5° *Patris Gothefridi Lumper... Historia trium prim. sæcul. et virorum doctissim. Pars IV et V.* Augustæ Vindelicorum, 1787.

6° *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques...* par D. Remy Ceillier. t. II. Paris, 1730.

7° *La Patrologie ou Histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne...* par Jean Mœhler, traduite de l'allemand par Jean Cohen, t. II. Paris, 1853.

8° Bossuet. — Œuvres complètes. *Tradition des nouveaux mystiques.*

9° *Ce que Clément d'Alexandrie et son école entendent par gnose, où Ressources que l'âme trouve : 1° dans l'ordre naturel, et 2° dans l'ordre surnaturel pour s'élever à Dieu.* Par le P. Speelman. Dans la *Revue de Louvain*, livraisons de juin, juillet et août 1855.

10° *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église, et jusqu'au concile de Nicée,* par M. l'abbé Ginoulhiac, 2 vol. Paris, 1852.

11° *Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie* par l'abbé Hébert Duperron. Paris, 1855.

12° *Cours d'histoire ecclésiastique*, par l'abbé P. S. Blanc. T. I. Paris, 1853.

Parmi les auteurs protestants ou rationalistes, nous avons consulté entre autres :

1° *Dissertatio historica de vita et scriptis Clementis Alexandrini.* Auct. Joanne et Freder. Tribbechovio. Halæ Magd., 1706.

2° *De Schola quæ Alexandriæ floruit catechetica Commentatio historica et theologica.* Scripsit Henricus Ern. Ferdin. Guorike. Halis Saxonum, 1825.

3° *De γνωσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicæ philosophiæ in ea obviis Commentatio historica theologica.* Scripsit Aug. Ferdin. Doehne. Lipsiæ, 1831.

4° *Clementis Alexandrini theologiæ moralis capitorum selectorum particulæ.* Commentatio academica quam scripsit Hermannus Reuter. Berolini, 1853.

5° *Clementis Alexandrini de Λογω Doctrina.* Scripsit Hugo Laemmer. Lipsiæ, 1855.

6° *Histoire de la philosophie chrétienne*, par Ritter, traduction française, Paris.

7° *Histoire de l'École d'Alexandrie*, par M. Jules Simon. Paris, 1845.

8° *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, par M. Vacherot. Paris, 1847.

Plusieurs autres auteurs moins importants seront indiqués en leur lieu dans la suite de l'ouvrage.

Nous regrettons qu'il ne nous soit pas permis de nommer les maîtres bienveillants dont la science et les conseils nous ont rendu possible un travail au-dessus de nos forces. Nous les prions du moins de recevoir ici le témoignage public de notre profonde et religieuse gratitude.

J. C.

Paris, Fête de tous les Saints, 1858.





ERRATA

Livre III, chap. II, p. 163, ligne 3, au lieu de :
Le Fils n'est pas en tout sens comme le Père, lisez :
Le Fils n'est pas UN *en tout sens comme le Père*.

Et à la page 164, ligne 6, au lieu de :
La source originaire de la Trinité, lisez :
La source originaire de la DIVINITÉ.

Livre IV, chap. IX, p. 359, ligne 6, au lieu de :
Il ne les fait point entrer, lisez :
Il ne LE *fait point entrer*.

Livre V, chap. I, p. 364, ligne 16, au lieu de :
Que le gnose de Clément, lisez :
Que LA *gnose de Clément*.

P. 442, ligne 10, au lieu de :
L'Intelligence seconde hypothèse, lisez :
L'Intelligence seconde HYPOSTASE.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE



LIVRE I

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LES RAPPORTS DU CHRISTIANISME et de la science profane durant les deux premiers siècles de l'Église.

CHAPITRE I

Nature et caractère de l'enseignement de Jésus-Christ, de la prédication des apôtres et de leurs premiers successeurs. — Les premiers apologistes.

Durant le premier siècle de son existence, le christianisme demeura presque complétement étranger à la philosophie comme à la littérature profanes. Les chrétiens ne s'occupèrent des sciences grecques, ni pour les cultiver, ni pour les combattre, et cette indifférence s'explique facilement par la nature même de la religion et par les circonstances au milieu desquelles elle s'établit dans le monde.

Jésus-Christ s'est annoncé à la terre comme un Messie divin, comme l'envoyé de Dieu, comme Dieu lui-même. « Je suis d'en haut, dit-il aux Juifs. En vérité, en vérité, « je vous le dis, je suis avant qu'Abraham ne fût ; je suis

« la voie, la vérité et la vie. Celui qui me voit voit aussi « mon Père : mon Père et moi nous ne sommes qu'un. Ma « doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle de mon Père « qui m'a envoyé [1]. »

Avec ce caractère divin qui le séparait si profondément d'un philosophe, et donnait à sa parole l'autorité d'une révélation positive, le Sauveur ne pouvait pas abandonner sa doctrine à la merci d'une démonstration scientifique, ni faire dépendre la croyance aux vérités qu'il révélait des lumières de la raison individuelle. La parole de Dieu ne se prouve pas à la façon d'une thèse philosophique, elle s'impose d'autorité à l'intelligence humaine : le droit de discussion dans le disciple suppose la possibilité d'erreur dans le maître.

Qu'on lise l'Évangile. On y trouve des affirmations et des préceptes ; des récits et des paraboles : on n'y rencontre rien qui ressemble à une méthode scientifique proprement dite.

Dans ses conversations et dans ses discours, Jésus-Christ affirme et commande ; il discute rarement. On ne le voit pas, comme Socrate, prendre son point de départ dans une idée qu'il analyse pour arriver, par une induction savante, à une conclusion qu'il veut faire accepter. Il ne cherche pas, comme Aristote, à coordonner entre eux les divers points de sa doctrine, et à les rattacher à un principe évident. Il ne suit aucun ordre scientifique. Une fleur, un champ de blé, une tempête, un figuier, le spectacle de la nature, ou celui des infirmités humaines, lui fournissent également l'occasion d'exposer à la foule qui s'attache à ses pas, ou aux apôtres qu'il s'est choisis, les plus hauts mystères, les préceptes de la morale la plus

[1] Joann. *passim*.

pure. Il raconte, selon l'expression si juste de l'un des historiens de sa vie, il raconte comme un témoin ce qu'il voit dans le sein de son père ; il révèle le monde divin d'où il est descendu, et vers lequel tout cœur humain aspire ; il rend témoignage à la vérité, en s'affirmant et en se manifestant lui-même.

S'il rencontre sur sa route quelque esprit rebelle, quelque Pharisien enflé de la science de la loi, il en appelle non à l'évidence intrinsèque des vérités qu'il annonce, mais à l'autorité de ses œuvres, qui attestent sa mission et sa nature divine. « Je parle, et vous ne me croyez pas ; « cependant les œuvres que j'accomplis rendent témoi- « gnage de moi [1]. » Il en appelle aux prophéties, c'est-à-dire encore à des faits et non à des idées. « Interrogez les « Écritures, vous y trouverez la preuve de ma mission [2]. » En un mot, s'il daigne accepter quelquefois la discussion de la part de ses contradicteurs, c'est uniquement sur le fait de sa mission divine, jamais sur la vérité intrinsèque de ses enseignements. Il consent à donner une garantie à la raison, en prouvant sa divinité par les prodiges qu'il opère ; mais, ce besoin légitime de toute créature raisonnable une fois satisfait, il exige, sans autre démonstration, la soumission de ses auditeurs à la vérité qu'il enseigne.

Tel est le fondement du devoir et de la nécessité de la foi. A une doctrine qui se présente appuyée sur une autorité divine on ne peut, on ne doit répondre que par la soumission la plus absolue de l'esprit. Soumettre la parole de Dieu à l'examen, et mettre en doute sa vérité, n'est pas seulement un acte de déraison, c'est un mépris coupable dela véracité divine.

[1] Joann., 10-25.
[2] Joann., 5-39.

Aussi Jésus-Christ revient-il, en toute occasion, avec la plus grande insistance, sur la nécessité de croire. C'est la foi qu'il exige, avant toutes choses, de ses disciples, comme une condition indispensable de connaissance et de salut [1]. Il condamne les Juifs, qui n'ont pas cru en lui, malgré les preuves qu'il leur a données de sa puissance divine [2]. « Si « vous ne croyez en moi, vous mourrez dans votre « péché [3]. » Si l'incrédulité produit l'aveuglement et la mort, la foi, au contraire, est un principe de lumière et de vie. C'est à la foi que Jésus pardonne; c'est la foi qu'il exauce, qu'il admire, qu'il béatifie. Enfin, c'est à leur foi que ses disciples devront la puissance d'opérer des prodiges plus étonnants que ceux dont il a rempli la Judée [4].

Le caractère de la mission que Jésus-Christ donne à ses apôtres est en parfaite harmonie avec la nature de la doctrine qu'ils doivent propager dans l'univers. « Comme mon « Père m'a envoyé, je vous envoie. Tout pouvoir m'a été « donné au ciel et sur la terre : allez donc, et enseignez « toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils « et du Saint-Esprit; leur apprenant à observer les pré- « ceptes que je vous ai donnés. Voilà que je suis avec vous « jusqu'à la consommation des siècles [5]. Le consolateur, « qui est le Saint-Esprit, que mon Père enverra en mon « nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera res- « souvenir de ce que je vous ai dit [6]. Vous recevrez la « vertu du Saint-Esprit, qui descendra sur vous, et vous « me rendrez témoignage jusqu'aux extrémités de la

[1] Luc, 10-22.
[2] Joann., 15-24.
[3] Joann., 8-24.
[4] Joann., 14-12.
[5] Matth., 28-18-199.
[6] Joann , 14-26.

« terre [1]. Quand on vous traînera devant les tribunaux « des hommes, ne préméditez point ce que vous devez « dire ; mais dites ce qui vous sera inspiré à l'heure même ; « car ce n'est pas vous qui parlez, mais le Saint-Esprit « qui parle en vous [2]. Celui qui croira sera sauvé, celui « qui ne croira pas sera condamné. »

Ainsi les apôtres étaient établis les témoins irrécusables d'un fait divin, qui comprenait la vie et les enseignements de leur maître. Leur parole, soutenue par la vertu de l'esprit de vérité, ne pouvait être que la reproduction, que l'écho fidèle de la parole divine qui avait retenti dans les bourgades de la Judée. En leur confiant le ministère de la prédication, celui qui les envoyait se réservait le soin d'en assurer la vérité et la puissance. Ils n'avaient qu'à répandre, sous la conduite de l'Esprit saint, la semence de la parole évangélique, telle qu'ils l'avaient reçue : c'est d'en haut qu'elle devait recevoir sa fécondité.

Il est certain que les apôtres ne comprirent pas autrement leur mission. Profondément convaincus de la divinité de leur maître, pleins de confiance dans l'assistance qui leur est promise, ces pauvres bateliers n'hésitent pas à se poser à la face de l'univers en *témoins* d'un Dieu crucifié. Aucune difficulté ne les embarrasse, nul obstacle ne les arrête, nulle impossibilité ne les effraye. Jamais le monde ne vit un pareil spectacle. Le courage de ces hommes que l'on reçoit comme des dieux, ou que l'on poursuit à coups de pierre, n'est dépassé que par leur confiance inébranlable dans le succès. Ils disent à tous, dans un langage barbare, et avec un ton de vérité et de convic-

[1] *Act.*, 1-8.—Luc, 24-28.
[2] Marc, 13-11.

tion inimitable : « Nous vous prêchons la parole de la vie « qui était dès le commencement, que nous avons entendue, que nous avons vue de nos yeux, que nous avons « regardée avec attention, que nous avons touchée de nos « mains ; car la vie s'est rendue visible ; nous l'avons vue, « nous vous en rendons témoignage ; nous vous l'annonçons, cette vie éternelle qui était dans le Père, et qui « est venue se montrer à nous [1]. Nous sommes témoins « des faits que nous annonçons, nous et l'Esprit saint, que « Dieu a répandu sur ceux qui sont dociles à sa parole [2]. « Les Juifs cherchent la vérité dans les miracles ; les Gentils invoquent la sagesse humaine. Pour nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale aux « Juifs et une folie aux Gentils [3]. » Les apôtres se regardent donc avant tout comme les historiens de leur maître. Ils s'annoncent comme des témoins, comme des témoins qui ont vu, entendu, touché. Ce témoignage, ils le répètent sous toutes les formes, ils le soutiennent jusqu'à la mort ; mais ils ne cherchent pas à adoucir par les artifices et les délicatesses du langage, ou à rendre vraisemblable par la force du raisonnement un récit qui devait paraître si incroyable, si absurde à des Grecs et à des Romains. « Ils « craindraient, disent-ils, d'anéantir la croix de Jésus-« Christ, s'ils se dépouillaient du caractère de témoins et « d'organes de la parole divine, pour prendre le rôle de « rhéteurs ou de philosophes [4]. Les armes de notre milice « ne sont pas des armes charnelles et n'ont rien de la fai-« blesse de la chair ; mais elles sont puissantes de la puis-

[1] Joann., *I Epist.*, 1-2.
[2] *Act.*, 5-32.
[3] *I ad Corinth.*, 22
[4] *I ad Corinth.*, 17.

« sance de Dieu, pour renverser les remparts qu'on leur « oppose, confondre les raisonnements humains, abattre « toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, « réduire en servitude tous les esprits et les soumettre à « l'obéissance de Jésus-Christ[1]. » — « Il est écrit, dit ailleurs « saint Paul[2], je détruirai la sagesse des savants et je « rejetterai la prudence des sages. Que sont devenus les « sages, les docteurs de la loi? Que sont devenus ces « esprits curieux des sciences de ce siècle? Dieu n'a-t-il « pas convaincu de folie la sagesse de ce monde? Car « Dieu voyant que le monde avec la sagesse humaine ne « l'avait point connu dans les ouvrages de la sagesse « divine, il lui a plu de sauver par la folie de la prédica- « tion ceux qui croiraient en lui[3]. »

On le voit, le christianisme tel que l'enseigna son auteur, tel que le comprirent les apôtres, différait essentiellement de la philosophie, en ce qu'il se présentait non comme un système d'idées, comme le résultat de recherches scientifiques, mais comme une révélation proprement dite, comme un fait positif et divin, ayant un caractère historique, aussi bien qu'une signification rigoureusement dogmatique. Comme fait historique, il avait sa preuve dans le témoignage autorisé par le miracle ; et ce fondement une fois établi dispensait de toute autre démonstration. Le contenu de la révélation avait un principe certain et une raison suprême dans la réalité de son origine divine. Dès lors on n'avait que faire des procédés ordinaires de la science. Ils devenaient inutiles à l'enseignement et à la propagation de l'Évangile. Le concours de la philosophie,

[1] *II ad Corinth.*, 10, 4 sq.
[2] *I ad Corinth.*, v. 19 sq.
[3] Cf. *ad Coloss.*, 2, v. 8 sq.

loin d'être utile à la religion nouvelle, aurait pu lui être funeste, en lui donnant le caractère d'un système religieux, établi et accrédité par des moyens humains [1].

Toutefois, ce dédain, facile à concevoir dans des hommes tels que les apôtres, n'allait pas, comme on le prétendit plus tard, jusqu'à une condamnation absolue des lettres et de la philosophie. Les premiers instituteurs du christianisme ne soupçonnèrent jamais que pour croire il fallût s'abêtir, et que l'on ne pût être chrétien sans cesser d'être raisonnable. Si, d'une part, ils préféraient à la science qui enfle la charité qui édifie ; s'ils condamnaient avec sévérité ces hommes qui font de l'art de bien dire un trafic honteux et un moyen de séduction coupable ; s'ils n'avaient que du mépris pour une vaine science qui retient la vérité captive dans l'injustice et fait connaître Dieu sans le faire adorer ; d'autre part, ils demandaient aux fidèles une foi raisonnable, et voulaient qu'ils fussent capables de rendre compte de leur croyance à ceux qui les interrogeaient.

Saint Paul, qui a flétri avec tant d'énergie la stérile science des anciens Grecs, citait, en les approuvant, des passages d'Euripide, d'Épiménide et d'Aratus. Il écrivait aux fidèles de Rome : « Les perfections invisibles de Dieu,

[1] Cette remarque a été faite par les Pères et en particulier par Origène. « Nous sommes persuadés, dit-il, que des esprits qui n'avaient pas été formés dans les écoles des Grecs pour y apprendre les subtilités et les tours insinuants des sophistes ou les finesses de la rhétorique n'auraient pas été capables d'inventer des choses si propres d'elles-mêmes à nous inspirer avec la foi qu'ils nous demandaient, la résolution d'y conformer notre vie. Et je ne doute pas que ce ne soit pour cetto raison que Jésus voulut employer de tels hérauts à publier sa doctrine, afin qu'on n'eût aucun lieu de soupçonner que ce fût par l'illusion de quelques sophismes qu'elle se soutînt, mais qu'au contraire les personnes intelligentes connussent évidemment que Dieu, favorisant la bonne foi de nos auteurs jointe, s'il faut le diro, à une grande simplicité, l'avait accompagnée d'une vertu et d'une efficacité qui avaient beaucoup plus fait qu'on ne saurait jamais l'espérer de l'éloquence grecque avec ses discours les plus étudiés et les mieux suivis, avec toutes ses figures et tous ses ornements. » (*Adv. Cels.*, l. III, col. 154, éd. Migne.)

« sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles « depuis la création du monde par la connaissance que les « créatures nous en donnent ; en sorte que les philosophes « sont inexcusables de ce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont « pas glorifié [1]. »

Évidemment, par ces paroles, l'Apôtre n'entend pas condamner la raison, ni en contester la valeur, puisqu'il blâme les philosophes de n'avoir pas conformé leur conduite aux lumières qu'ils en recevaient, et de n'avoir pas honoré Dieu comme elle leur prescrivait de l'honorer. En présentant la révélation comme une voie plus sûre pour mener l'homme à la connaissance de la vérité, et surtout comme un moyen plus efficace et moralement nécessaire pour le déterminer à la pratique de la vertu, les apôtres n'avaient nullement la pensée de méconnaître la valeur incontestable de la lumière naturelle, de ce rayon d'en haut, qui, suivant l'expression tant de fois répétée de saint Jean, éclaire toute intelligence raisonnable à son entrée dans la vie. Ils n'avaient pas l'intention de proscrire ce qu'il y avait de vrai et de beau dans les lettres et la philosophie du monde païen. Leur mission, d'une part, et, de l'autre, leurs habitudes les rendaient indifférents à l'endroit de la science ; mais cette indifférence n'était pas de l'hostilité ; et si, dédaignant le concours de la philosophie, ils ne recherchèrent pas son alliance, ils ne posèrent du moins aucun principe qui dût un jour rendre tout rapprochement impossible.

Les disciples immédiats des apôtres imitèrent la conduite de leurs devanciers et demeurèrent à peu près étrangers au mouvement scientifique de leur époque. « Ces

[1] *Ad Rom*, 1-20.

hommes divins, dit le savant évêque de Césarée[1], dignes disciples de si grands maîtres, élevaient l'édifice des Églises dont les apôtres avaient jeté les fondements. Travaillant avec un zèle infatigable à la prédication de l'Évangile, ils répandaient par toute la terre la semence salutaire de la parole; car la plupart de ceux qui embrassaient alors l'Évangile, remplis d'un amour ardent pour la vérité, commençaient par distribuer leurs biens aux pauvres, suivant le précepte du Sauveur, et quittant leur patrie s'en allaient par le monde remplir le ministère d'évangélistes, annoncer la foi en Jésus-Christ à ceux qui n'en avaient pas encore entendu parler. Ils leur communiquaient les livres sacrés de l'Évangile, et après avoir ainsi posé les fondements de la religion dans un pays infidèle et barbare, ils y établissaient des pasteurs à qui ils confiaient la culture de ces plantations nouvelles, et passaient ensuite sous la garde et la protection de Dieu chez d'autres peuples et dans d'autres contrées; car l'Esprit saint opérait encore alors par ses serviteurs un grand nombre de prodiges extraordinaires, de sorte que dès qu'ils commençaient à prêcher on voyait quelquefois des peuples entiers embrasser tout d'un coup la foi du vrai Dieu et recevoir dans leurs cœurs les règles de la piété. »

C'est ainsi que procédaient les premiers missionnaires du christianisme. Ils s'emparaient du monde au nom de Jésus-Christ, Dieu fait homme, mort pour nous et ressuscité[2]; pour convaincre les esprits et changer les cœurs, pour transformer des païens en chrétiens, il leur fallait quelque chose de plus puissant, de plus irrésistible que les séduc-

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. III, c. 37, p. 87. Paris, 1678.
[2] Cf. *Epist. ad Diognetum*, Oper. S. Just., c. 11, p. 239, ed. Bened. Paris, 1742.

tions du langage et les rigoureuses mais lentes déductions de la science. S'ils n'avaient eu d'autres armes à leur service la philosophie aurait une secte de plus à compter dans ses annales, mais l'univers serait encore païen.

« La ruine de l'idolâtrie, dit Bossuet, ne pouvait pas « être l'ouvrage du seul raisonnement humain. Le raison- « nement n'avait point de part à une erreur si brutale : c'é- « tait un renversement du bon sens, un délire, une frénésie. Raisonnez avec un frénétique et contre un homme « qu'une fièvre ardente fait extravaguer, vous ne faites « que l'irriter et rendre le mal irrémédiable; il faut aller « à la cause, redresser le tempérament et calmer les hu- « meurs dont la violence cause de si grands transports [1]. »

De louables efforts furent tentés par Socrate, par Zénon et son école, pour épurer les croyances et les mœurs. On vit même pendant le premier siècle de l'ère chrétienne des philosophes parcourir le monde en même temps que les prédicateurs de l'Évangile, pour exciter les hommes à la fuite du vice et à la pratique de la vertu [2]. Que gagnèrent-ils avec leurs discours pompeux, leurs sentences sublimes, leurs raisonnements si artificieusement arrangés? Socrate y trouva quelque gloire et l'accusation d'avoir corrompu par ses enseignements la jeunesse d'Athènes. On répéta les belles maximes des stoïciens, sans se croire obligé de les pratiquer; et les plus éloquents censeurs d'Athènes, d'Alexandrie et de Rome durent se contenter des largesses ou des applaudissements de leurs auditeurs, charmés et convaincus, mais très-peu convertis.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette impuissance. La

[1] *Hist. univ.*, 2e p., XI.
[2] Baron. *ad Ann.*, 75, t. I, p. 705; ed. Antverp., 1612.

science, avec ses démonstrations abstraites et interminables, avec son origine humaine, ses doutes, ses problèmes, son arsenal d'érudition, qui demande tant de loisir et de patience, pourra sans doute réunir quelques esprits d'élite sous les ombrages du jardin d'Académus, ou dans la paisible enceinte d'une école, et faire prendre une heureuse direction à leur activité morale ; mais elle ne sera jamais le patrimoine de la multitude, et demeurera toujours impuissante pour régler ses mœurs. Pour donner le courage de la vertu à cette foule, qui forme cependant la grande majorité de la société humaine, et sur laquelle pèsent les privations, le travail et la souffrance, il faut autre chose que des idées abstraites, qu'elle n'a ni le temps ni le pouvoir de comprendre. Il lui faut une religion qui lui parle au nom de Dieu de ses devoirs et de ses destinées, une morale qui soit l'expression de la volonté divine, un autel près duquel elle puisse se réfugier dans sa détresse, un prêtre qui lui représente cette Providence dont elle a un si grand besoin, qui partage sa vie et en adoucisse les épreuves par ses consolations et par ses aumônes.

C'est parce que le christianisme réunit dès le principe ces divers caractères, qu'il n'eut besoin que d'être enseigné et connu pour s'établir et se propager, en dépit de toutes les oppositions et de tous les obstacles. Sa force était dans son origine et dans sa nature. On l'accepta, parce qu'on le crut divin, parce qu'il était prêché comme venant d'en haut par des hommes qu'on ne pouvait soupçonner d'imposture, et qui donnaient à leur témoignage non-seulement l'autorité de leurs vertus et de leurs bienfaits, mais encore la consécration de leur sang et de leurs miracles.

D'ailleurs, n'était-il pas lui-même un miracle perma-

nent, par la sainte nouveauté de son symbole, par la sublimité de sa morale, par la vie angélique de ses prosélytes, par le désintéressement et la charité sans bornes de ses prêtres, par la constance et l'héroïsme de ses milliers de martyrs? Son existence seule était donc une preuve de sa divine origine, et pour le faire accepter, ses propagateurs n'avaient qu'à le faire connaître dans son admirable et féconde simplicité. Ceux qui avaient un esprit capable de comprendre les choses d'un ordre élevé, qui étaient doués d'un sentiment religieux et moral plus pur, ceux-là adoptaient sans peine ce qui leur était annoncé avec un ton de conviction si sincère, sans avoir besoin de développements littéraires ou de démonstrations savantes.

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que ce fut parmi les petits et les pauvres que la foi chrétienne fit d'abord ses principales conquêtes. Bien que le christianisme tendît par sa nature même à se répandre, à se communiquer à tous les hommes sans distinction; bien qu'il fût le trésor commun de l'humanité, il devait naturellement avoir plus d'attrait pour la multitude dédaignée, oubliée, pour les faibles, pour les malheureux qu'il réhabilitait, qu'il élevait à toute la grandeur de ses leçons, à tout le bonheur de ses consolations et de ses espérances. « Considérez, mes frères, disait « saint Paul aux premiers fidèles, considérez ceux que « Dieu a appelés parmi vous, et dont il a composé cette « Église victorieuse du monde. Il y a peu de sages que le « monde admire; il y a peu de puissants et peu de nobles; « mais Dieu a choisi ce qui est folie selon le monde, pour « confondre les sages; il a choisi ce qui était faible, pour « confondre les puissants; il a choisi ce qu'il y avait de « plus méprisable et de plus vil, et enfin ce qui n'était pas.

« pour confondre ce qui est, afin que nul homme ne se « glorifie devant lui[1]. »

Il en fut ainsi longtemps encore après saint Paul. Cette circonstance que l'Apôtre relevait avec une sorte d'orgueil, et qui fut plus tard pour les adversaires du christianisme[2] un sujet de mépris et de railleries, contribua beaucoup à maintenir l'enseignement religieux de cette époque en dehors du mouvement scientifique et littéraire. Dans la simplicité de leur foi, les premiers chrétiens n'éprouvaient nullement le besoin de recherches et d'études qu'ils n'auraient même pu entreprendre. Vrais sages sans le savoir, ils mettaient tout leur zèle à pratiquer les maximes de l'Évangile, dont la divinité était incontestable à leurs yeux, et à déployer, à surpasser même, au sein des conditions les plus obscures, les hautes vertus que nous admirons çà et là chez quelques hommes de l'antiquité[3].

Quant au petit nombre de ceux qui dans ces premiers temps mirent au service du christianisme les ressources d'un esprit cultivé par les lettres profanes, ils durent conserver peu de goût pour des études et des recherches qui étaient désormais pour eux sans objet, sans utilité. Les investigations de la science supposent nécessairement l'incertitude. Or les questions les plus importantes, celles qui avaient préoccupé le plus vivement les philosophes, avaient été résolues pour les chrétiens les plus savants, comme pour les moins instruits, par une révélation directe et divine : les doutes s'étaient changés, pour eux, en une certitude complète. Ils sentaient donc peu le besoin de recherches scientifiques, et toute leur activité, à part quelques exceptions,

[1] *I ad Corinth.*, 1-26 sqq.
[2] Orig., *adv. Cels.*, lib. III.
[3] De Gérando, *Hist. comp. des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 7, 1823.

se bornait à la méditation des vérités révélées, afin de les mieux connaître et de les mieux pratiquer.

Si l'on joint à ces raisons tirées du caractère des premiers fidèles et de la nature même du christianisme la considération des difficultés de tout genre au milieu desquelles l'Église chrétienne dut s'établir, vivre et se propager, l'on comprendra facilement que tous les travaux littéraires des temps apostoliques se soient produits presque exclusivement sous la forme épistolaire, et n'aient eu pour objet que les rapports les plus simples entre des hommes intimement unis par la même foi, animés de la même espérance et persécutés pour la même cause. N'ayant tous qu'un cœur et qu'une âme, et se considérant comme les membres d'une même famille, tout ce qu'ils avaient à se dire consistait à exprimer en peu de mots, avec la force qu'inspire une conviction profonde, portée jusqu'à l'héroïsme du martyre, leurs sentiments sur les occurrences journalières de la vie, à se prémunir les uns les autres contre les erreurs des hérésies naissantes, et contre le danger des schismes du dedans, en présence des attaques du dehors. Tel est le caractère général des épîtres de saint Barnabé, de saint Clément de Rome, de saint Ignace d'Antioche, de saint Polycarpe de Smyrne. On trouve dans ces monuments vénérables de l'antiquité chrétienne de précieux témoignages touchant le dogme, la constitution, la hiérarchie et la discipline de l'Église primitive. Mais ces pages, où se révèlent l'héroïque charité et la grandeur d'âme de pontifes martyrs, sont encore plus l'expression du sentiment chrétien que l'exposition raisonnée des dogmes de la foi. La théorie ne s'y montre qu'autant qu'elle est nécessaire pour contredire une erreur du moment, ou pour autoriser une conclusion pratique. Les écrivains apostoliques

s'appliquaient beaucoup plus à réformer la vie que la science, et c'était surtout dans l'intérêt des mœurs qu'ils défendaient l'Église et sa tradition.

Toutefois, on a remarqué [1] que dans le petit nombre d'écrits qui nous sont parvenus de cette époque, se trouvent déjà les principales formes sous lesquelles l'activité scientifique se développa plus tard. Ainsi les épîtres de saint Ignace nous offrent les premières traces d'une apologie de l'Église contre les hérétiques ; celles de saint Barnabé, un essai de dogmatique spéculative ; dans le *Livre du Pasteur*, le seul de cette période qui n'ait pas la forme épistolaire, il y a une première tentative de morale chrétienne, et l'*Épître à Diognète* peut être considérée comme la première apologie du christianisme contre les païens. Ce dernier ouvrage, longtemps attribué à saint Justin le martyr, est d'une antiquité beaucoup plus reculée [2], et il mérite d'autant plus de fixer notre attention, qu'il indique clairement le terrain sur lequel se rencontrèrent pour la première fois la religion et la philosophie [3].

Si les premiers prédicateurs de l'Évangile avaient tenu peu de compte de la science, la science à son tour avait payé leur indifférence par le mépris le plus absolu.

Toutefois, dès la fin du premier siècle, il devint impossible aux hommes éclairés et réfléchis de se faire

[1] Mœhler, *Patrologie*, t. I, p. 57.
[2] *Id.*, *Ibid.*, t. I, p. 178.
[3] Nous ne parlons ici que des auteurs dont les écrits nous sont parvenus; mais il y en eut certainement un plus grand nombre. Ainsi Hégésippe, qui florissait dans la première moitié du second siècle, écrivit une histoire de l'Eglise dont il nous reste quelques fragments. (*V.* la thèse de notre savant ami, M. l'abbé Lavigerie, sur cet écrivain ecclésiastique. Paris, 1850.) Saint Irénée cite aussi très-souvent dans son *Traité des hérésies* des auteurs plus anciens qui paraissent les avoir combattues *scientifiquement*. Mais nous n'en pouvons parler, parce que leurs ouvrages aussi bien que leurs noms sont demeurés inconnus.

illusion sur l'importance d'une religion capable de produire des vertus si extraordinaires. La conduite des chrétiens excita au plus haut point leur curiosité, et ils voulurent connaître de plus près ce qu'ils s'étaient contentés jusque-là de mépriser comme une superstition absurde et une révolte populaire. Ce changement remarquable dans les dispositions des savants et des philosophes de profession à l'égard du christianisme se manifeste d'une manière frappante dans l'*Epître à Diognète.* Ce dernier, qui appartenait aux premiers rangs de la société [1], et qui probablement vivait à l'époque du règne de Trajan, adresse à un disciple des apôtres [2] les questions suivantes : « Quel est donc le Dieu « que les chrétiens adorent avec tant de confiance, qu'ils « méprisent le monde, bravent la mort et s'aiment si ten- « drement entre eux [3] ? Pourquoi ne reconnaissent-ils pas « les dieux des Grecs et rejettent-ils les superstitions des « Juifs ? » Le doute que ces questions supposent était un résultat immense obtenu par le christianisme. Après un siècle d'indifférence et de mépris, la science grecque commençait à s'émouvoir. Les penseurs se décidaient enfin à regarder les chrétiens comme des adversaires sérieux, et à chercher dans leur symbole, leur doctrine et leur culte, le secret d'une propagation et d'une vie qui leur paraissaient une énigme inexplicable. Les chrétiens allèrent au-devant de cette discussion ; ils présentèrent leurs livres sacrés et leurs Évangiles, persuadés qu'ils ne pouvaient que gagner à être connus. Ils ne se trompaient point.

A peine les philosophes eurent-ils commencé cet examen, qu'il leur fut impossible de se méprendre sur le ca-

[1] L'auteur de l'épître lui donne le titre distingué de *κράτιστος*.

[2] *Οὐ ξένα ὁμιλῶ... ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητής, γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν.* S. Just. Oper. *Epist. ad Diogn.*, c. 11, p. 239, E.

[3] *Id. ibid.*, p. 233.

ractère de la révolution toute pacifique, mais toute puissante, opérée par la foi chrétienne. Ils comprirent bien vite qu'il s'agissait d'une doctrine sérieuse, élevée, complète, d'une doctrine qui méritait d'être approfondie, qu'on voulût la rejeter et la combattre, ou l'adopter et la défendre. Aussi, à dater de cette époque, c'est-à-dire dès la fin du règne de Trajan, la philosophie prit-elle une part active dans la lutte terrible dont elle s'était contentée de rester spectatrice dédaigneuse et indifférente. D'une part, elle suscita, il est vrai, des embarras de tout genre au christianisme naissant; elle mit au service de l'antique civilisation menacée les idées et les savantes théories de ses grands hommes; elle chercha à justifier les violences atroces du gouvernement protecteur de l'Olympe, accrédita les calomnies de la foule, déversa le ridicule sur les dogmes d'une religion étrangère et barbare, qui faisait, disait-elle, outrage à la raison, et ne se propageait qu'au sein des pauvres, des ignorants et des esclaves; en un mot, elle s'efforça de présenter les chrétiens comme une horde de barbares qui menaçaient également la science et l'empire, la civilisation et la tranquillité publique. Mais, d'un autre côté, on ne doit pas le méconnaître, en préparant des dangers nouveaux, en créant de nouveaux obstacles à la propagation de l'Évangile, la philosophie lui apporta une force nouvelle et de nouveaux secours. Grâce à son intervention, la lutte ne se livra plus seulement sur l'arène sanglante, entre la hache du bourreau et la constance du martyr; elle fut transportée dans des régions plus hautes et plus sereines, dans le champ des idées et de la discussion rationnelle. Ce fut la philosophie elle-même qui fournit à sa redoutable rivale, en même temps que l'occasion du combat, les athlètes exercés qui devaient le soutenir. Tels furent, pendant le cours seule-

ment du IIe siècle, sous Adrien, Quadratus, disciple des apôtres et évêque d'Athènes; Aristide, philosophe athénien, qui embrassa la foi chrétienne sans quitter le manteau de sa première profession; sous Marc-Aurèle, Méliton, évêque de Sardes; Claude Apollinaire d'Hiéraple, et Miltiade; enfin, Justin, martyr et philosophe, Tatien, son disciple, Athénagore, Théophile d'Antioche et Hermias, dont les apologies sont parvenues jusqu'à nous. Après les actes de ses martyrs, l'Église n'a rien dont elle puisse plus justement s'enorgueillir que ces admirables monuments où la foi, la charité et le plus intrépide courage s'unissent à la raison, à l'érudition la plus immense et à l'éloquence la plus entraînante, pour plaider la cause des premiers chrétiens devant le tribunal des Césars. A peine éclairés par la lumière de l'Évangile, ils ne craignirent pas d'en prendre la défense, de répondre à l'appel de la science grecque, aux préjugés du passé, aux accusations d'une politique ombrageuse et violente. Comme il n'existait pas pour les chrétiens et les païens d'autorité communément reconnue, les apologistes descendirent résolûment sur le terrain d'où partaient les agressions, et, à l'aide de la dialectique dont ils connaissaient tous les secrets, ils montrèrent l'accord de leur foi avec la saine philosophie, firent justice des absurdités du paganisme, mirent à nu ses odieux mystères, et forcèrent leurs adversaires à rougir de cette civilisation dont ils étaient si fiers.

Dès ce moment, la philosophie se trouva engagée dans les controverses religieuses; la science grecque pouvant offrir des secours ou opposer des obstacles à la propagation de l'Évangile, les chrétiens n'y demeurèrent plus indifférents; ils s'en emparèrent et s'en servirent comme d'une arme devenue nécessaire pour repousser les attaques

de leurs ennemis. Cette nécessité devint d'autant plus pressante, que les philosophes avaient trouvé, dans leur lutte contre l'Église naissante, des auxiliaires redoutables parmi des hommes qui se disaient chrétiens. Nous voulons parler des Gnostiques.

CHAPITRE II

Les Gnostiques et l'Église.

Avant d'entrer dans l'Église avec les apologistes, la philosophie avait cherché à y pénétrer avec les Gnostiques par une voie illégitime et ouverte à toutes les erreurs.

Les livres du Nouveau Testament désignent sous le nom de *gnose* (γνῶσις), en opposition avec le mot *foi* (πίστις), une science approfondie des Écritures [1], qui, sans se contenter des faits historiques et de la simple exposition des dogmes par l'enseignement ecclésiastique (*prædicatio Ecclesiæ*), développe les idées, remonte aux principes et cherche à sonder les profondeurs de la philosophie religieuse du christianisme.

S'autorisant peut-être de cette distinction, et entraînés d'ailleurs par l'exaltation mystique dont le Juif Philon avait donné l'exemple, des esprits téméraires et aventureux prétendirent à une science plus profonde que celle du commun des chrétiens ; mêlant à la parole révélée des idées empruntées à la philosophie grecque et aux traditions orientales, ils cherchèrent à propager dans le sein de l'Église une espèce de doctrine mystérieuse, ou *ésotérique*, en opposition avec l'enseignement historique et traditionnel.

1 I *ad Corinth.* VIII, 1, 7; XII, 8. — II *Petr.* III, 16. — *Act.* XXVI, 3.

Cette tendance se manifesta dès le temps des apôtres, et l'on trouve dans les épîtres de saint Paul, de saint Jude et de saint Jean des allusions à une fausse science (ψευδώνυμος γνῶσις) [1], qui n'est, croyons-nous, autre chose que le gnosticisme naissant. Aussi plusieurs Pères en font-ils remonter l'origine jusqu'à Simon le Mage. Mais ce ne fut qu'au commencement du IIe siècle, sous l'empire d'Adrien et d'Antonin le Pieux, que Carpocrate, Basilides, Valentin, d'une part, Saturnin, Bardesanes, Cerdon et Marcion, de l'autre, poussèrent jusqu'aux dernières extrémités les spéculations théosophiques de Simon, ou plutôt de Cérinthe, et les produisirent sous la forme scientifique de la gnose égyptienne et syriaque.

Les chrétiens attaqués dans leur foi par des ennemis qui usurpaient leurs titres et leur nom, et n'en étaient que plus redoutables, se sentirent vivement excités à la défendre. Les évêques, qui jusqu'à cette époque voisine des temps apostoliques s'étaient contentés de lire les saints Évangiles dans l'assemblée des fidèles, et d'exprimer en termes familiers les réflexions et les sentiments que cette lecture avait excités dans leur âme, furent forcés de montrer d'une manière scientifique que la foi de l'Église s'accordait avec la tradition et avec les livres saints admis par les hérétiques eux-mêmes, tandis que ceux qu'ils rejetaient ne contenaient rien qui fût indigne de la majesté divine, et appartenaient au canon admis de tout temps par l'Église. L'enseignement intérieur de l'Église prit dès lors une forme nouvelle. Les Gnostiques propageaient leurs erreurs par des commentaires faits sur l'Écriture de vive voix ou par écrit [2], et s'efforçaient de faire dériver de cette source

[1] *II Timoth.* VI, 20. — Cf. *I Timoth.* III, 4; Tit. III, 6.
[2] Basilides publia vingt-quatre livres de commentaires sur l'Évangile.

sacrée leur doctrine sur la création du monde par un autre que Dieu, et sur leurs éons et toutes les bizarreries de leur système. Il fallut bien les suivre sur ce terrain, défendre le canon des Écritures qu'ils mutilaient, répondre à leurs interprétations mystiques et arbitraires, venger la tradition apostolique, démontrer en un mot que la foi catholique méprisée et défigurée par les Gnostiques était réellement conforme à l'enseignement de Jésus-Christ, tandis que la prétendue science de ces novateurs reposait sur un tout autre fondement, avait une origine toute différente, et était aussi contraire à la révélation chrétienne qu'à la saine raison. On employa pour défendre l'Église les armes dont les hérétiques se servaient pour l'attaquer, et on vint à son secours non-seulement par des discours familiers, mais par des écrits destinés à une plus grande publicité. « Dans ce temps-là, dit Eusèbe [1], un très-grand nombre de chrétiens ayant pris la défense de la foi et de la doctrine apostolique par de savants discours, quelques-uns publièrent ces apologies afin de laisser à la postérité un préservatif contre l'erreur. De ce nombre est Agrippa Castor, écrivain fort renommé de cette époque, qui a réfuté avec beaucoup de force et de lumière les erreurs de Basilides et mis au jour les mystères ridicules de sa doctrine dans un ouvrage que nous possédons. » D'après Théodoret [2], le même écrivain aurait réfuté Isidore, fils de Basilides, dans un second écrit qui non plus que le premier n'est pas parvenu jusqu'à nous. Castor Agrippa vivait sous l'empereur Adrien. Sous le règne de Marc-Aurèle, nous trouvons au nombre des dé-

Valentin, Héracléon, son disciple, firent paraître un commentaire sur saint Jean, cité par Clément et Origène; Isidore commenta le prophète Parchor. (Eus. *Hist. eccl.*, lib. IV, c. 7, p. 97.)

[1] *Hist. eccl.*, lib. IV, c. 7, p. 97.

[2] *Hæret. fabula.* lib. I, c. 4.

fenseurs de la foi contre les Gnostiques un homme qui plus tard devint lui-même un hérésiarque célèbre. Bardesanes, au témoignage de Nicéphore, écrivit un livre contre Marcion, et cinq autres ouvrages contre autant de Gnostiques dont les noms nous sont inconnus [1]. Saint Justin le Philosophe tourna aussi contre Marcion [2] et tous les hérétiques de son temps [3] la science et le courage qui en firent l'un des adversaires les plus redoutables du paganisme. Enfin nous trouvons parmi les nombreux défenseurs de l'orthodoxie contre les Gnostiques du IIe siècle : saint Théophile d'Antioche [4], Musanus [5], Miltiade, que Tertullien appelle le *Sophiste des Églises* à cause de sa grande éloquence et de la profondeur de sa doctrine [6] ; Modeste [7], Rhodon, d'abord disciple de Tatien, puis son adversaire et celui du marcionite Apelle [8]; Maxime, qui publia un traité sur l'origine du mal [9], et Apollonius d'Hiéraple [10]. Tous ces ouvrages, qui auraient pu nous fournir des documents si précieux sur les sectes gnostiques, furent peu à peu négligés et sont aujourd'hui entièrement perdus. Le livre de saint Irénée contre les hérétiques est le seul qui ait échappé au naufrage. Cependant grâce, à ce savant ouvrage du saint évêque de Lyon et aux indications que nous trouvons dans Clément d'Alexandrie, l'on peut se faire une

[1] Voyez la thèse de M. l'abbé Lavigerie *sur Hégésippe*.
[2] Iren., *Adv. hæres.* IV, 14; V. 26 —Hier. *Cat. script. eccl.*, c. 23.
[3] II Apologie.
[4] Euseb. *Hist. ecel.* IV, 24, p. 118.
[5] *Id. ibid.*, IV, 28, p. 128. — Théodoret lui donne le titre de *défenseur de la vérité. Hæret. fab.* c. 21.
[6] Tertul., *Adv. Valent.*, c. 5.—Cf. Eus., *Hist. eccl.*, lib. V, c. 17.
[7] *Id. ibid.* c. 21.
[8] Eus. *Hist. eccl.*, lib. V, c. 13, p. 143 sq.—Hier. *Cot.*, c. 37.
[9] Eus. *Hist. eccl.*, v. 27, p. 158: *Maximus sub Commodo et Severo famosam quæstionem insigni volumine ventilavit, unde malum et quod materia a Deo facta sit.* (Hier. *Cat.*, c. 47.)
[10] Eus. *Hist. eccl.*, lib. V, c. 19, p. 151.—Apollonius écrivit contre les Montanistes et les Cataphrygiens.

idée assez complète du gnosticisme, de la doctrine et du caractère de ses principaux représentants.

Alexandrie, centre commun où l'Orient et l'Occident se donnaient rendez-vous, *vaste Babel* où tous les systèmes avaient leurs doctrines, toutes les religions leurs pontifes, devait être et fut en effet le foyer du gnosticisme. Les plus célèbres Gnostiques, Carpocrate, Basilides, Valentin y enseignèrent leurs funestes rêveries, et les sectes fondées par eux étaient encore florissantes au commencement du IIIe siècle. On peut juger de l'importance qu'avaient obtenue ces hérétiques et du danger qu'ils faisaient courir à l'Église par la vigueur avec laquelle les attaque Clément d'Alexandrie, ordinairement si calme dans la discussion et si bienveillant envers ses adversaires. Il les représente comme des hommes dévorés d'orgueil et d'ambition qui sacrifient la vérité au désir de briller et de se faire un nom parmi la multitude. « Divisés entre eux et se renvoyant mutuellement le mépris et les railleries, ils ne s'accordent, dit-il, que dans la prétention qu'ils affichent tous d'être élevés par leur nature et par leur science au-dessus du reste des hommes [1]. Il n'est rien qu'ils ne tentent pour parvenir à leur fin. Aussi, plus ils se voient convaincus, plus ils redoublent de fureur contre ceux qui professent la véritable philosophie. Ils se jettent dans tous les excès, font mouvoir toutes les cordes, et ne craignent même pas de nier les Écritures par une scandaleuse impiété, plutôt que de renoncer à la réputation dont ils jouissent dans leur secte, à ce siége si vanté dans leurs conciliabules en vertu duquel ils occupent la première place dans les festins qu'ils décorent faussement du titre sacré d'agapes [2].

[1] *Strom. VII*, p. 890 sq.
[2] *Ibid.*, p. 891.

« Parmi eux il est des malades opiniâtres qui n'essayent même pas de prêter l'oreille aux exhortations de la vérité. Ils font plus, ils s'arment contre elle de bons mots et de blasphèmes, ils s'attribuent la connaissance des dogmes les plus relevés, et cela sans avoir rien appris, sans examen, sans effort préalable, sans le moindre raisonnement : lamentable perversité qui mérite plus de pitié que de haine [1]. Il en est d'autres qui, maitrisés par un vain amour de la gloire, éludent volontairement les doctrines conformes aux Écritures divinement inspirées, telles que les bienheureux apôtres et nos maîtres nous les ont transmises, et opposent par des raisonnements étrangers les pensées de l'homme aux traditions de Dieu pour établir l'hérésie [2]. »

Tous les Gnostiques se glorifiaient donc, comme on le voit par cette citation et comme leur nom l'atteste, de la possession d'une haute et mystérieuse science. C'était, suivant la remarque de Clément, le seul point qui leur fût commun. Cette science supérieure, quelle en était l'origine, la nature? Quel était son rapport avec la foi? Comment s'élever jusqu'à elle? Sur ces questions le partage commençait et les explications devenaient contradictoires. Il n'entre point dans notre sujet d'analyser ces systèmes [3]. Nous nous contenterons d'exposer en peu de mots les principes des Basilidiens et des Valentiniens, plus savants et plus nombreux à Alexandrie que les autres Gnostiques, et pour cette raison plus spécialement combattus par notre zélé docteur.

[1] *Strom. VII*, p. 895.
[2] *Ibid.*, p. 896.
[3] Sur la question du gnosticisme, on peut consulter le savant bénédictin dom René Massuet: *Dissertationes prævia in Irenæi libros*, et M. Matter: *Histoire du gnosticisme*. Ce dernier ouvrage est très-diffus; mais on y trouve des indications utiles.

Basilides avait enseigné que la foi était un don naturel (φυσικὴν πίστιν). Chacun n'y participait que dans la mesure déterminée à l'avance par celui qui existant de lui-même avait produit et réglé toute chose [1]. L'élection et la liberté personnelles n'intervenaient dans la formation de la foi qu'en conséquence de cette élection primitive, de cette prédestination réglée à l'avance dans le monde supérieur (ὑπερκοσμικῆς ἐκλογῆς). Il s'ensuivait, comme le remarque Clément [2], que la foi n'était plus un acte de détermination volontaire, mais un privilége de la nature (πλεονέκτημα φύσεως). Dès lors la foi comme l'incrédulité, dépourvues de tout caractère moral, échappaient à la récompense ainsi qu'au châtiment, puisqu'elles dérivaient l'une et l'autre d'une nécessité naturelle et antérieure dont le principe était un décret divin [3]. Toutefois en ôtant à l'homme le pouvoir de déterminer sa foi, Basilides lui en avait laissé le libre usage. L'homme pouvait, à l'aide de cette foi que lui apportait sa nature supérieure, combattre et surmonter les appétits instinctifs de sa nature inférieure. C'est du moins l'enseignement du fils de Basilides, Isidore, qui avait adopté le système de son père [4].

Mais les disciples sont ordinairement moins scrupuleux que leurs maîtres ou plus habiles à déduire d'un principe les conséquences qu'il renferme. Les Basilidiens ne respectèrent pas plus sur ce point que sur bien d'autres l'en-

[1] *S.* Iren. *Contr. Hær.*, I, 24, p. 101. Paris. 1710

[2] *Strom. XI*, p. 434.

[3] *Ibid.* Cf. *Strom. V*, 1, p. 644 sq. : *Basilides confirmabat*, dit Potter, interprétant ce passage très-obscur de Clément, *intelligentiam eximiam fidem et regnum cœleste ad quosdam homines natura pertinere; et per naturam eos, non autem per rectum arbitrii usum, Deo similes et propinquos fieri, proinde fidem illis a prima creatione absque prævia exercitatione vel doctrina, insitam esse : unde eam vocat* κτίσεως ἀνυπερθέτου *(vel si mavis,* ἀνυπέρθετον*)* κάλλος.

[4] *Strom. II*, p. 341.

seignement de leurs premiers docteurs et de leurs pères en hérésie. Ils renversèrent la digue impuissante que Basilides et son fils avaient prétendu opposer aux débordements d'une volonté irresponsable, et tirèrent logiquement du principe de *la foi naturelle* les conséquences morales qu'il contenait. Les maîtres avaient dit : Telle nature, telle foi ; les disciples ajoutèrent : Telle foi, telle vie. Il suffisait donc pour être sauvé d'être heureusement né (εὐφυεῖς)[1], d'avoir une nature privilégiée. Le *fidèle* ne pouvait pas pécher, ou s'il péchait le péché était un accident, un phénomène de sa nature inférieure dont il n'était nullement responsable. La corruption ne pouvait souiller ce qu'il avait de divin en lui, pas plus que la boue ne saurait ternir l'éclat de l'or. Pour lui les actions étaient toutes indifférentes, et il pouvait sans rien perdre de sa sainteté s'abandonner à toutes sortes de mauvaises passions[2].

Clément avait sous les yeux le triste spectacle de la dépravation morale à laquelle avait abouti l'école de Basilides. Après avoir cité un passage des *Morales* d'Isidore, il ajoute : « J'ai reproduit ces paroles pour rappeler au devoir les Basilidiens, qui vivent dans le désordre et qui font de leur perfection (τελειότητα) un prétexte pour commettre le mal, ou qui tout au moins se flattent d'être infailliblement (φύσει) sauvés, quand même ils pécheraient ici-bas, parce qu'ils sont prédestinés, disent-ils, par le privilége de leur nature (διὰ τὴν ἔμφυτον ἐκλογήν). Évidemment les premiers auteurs de leur secte n'approuvaient pas une pareille morale. De grâce donc, ajoute le saint docteur avec une indignation contenue, qu'ils ne fassent plus blasphémer le nom de Jésus-

[1] *Strom.* I, p. 341.

[2] *Habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universæ libidinis.* (Iren. *Contr. Hær.*, l. 24, p. 102.)

Christ en se donnant pour chrétiens et en menant une vie plus licencieuse que les plus intempérants des gentils [1]. »

Valentin ne fit que développer et systématiser d'une manière plus savante les principes de Basilides sur la foi. « Les Valentiniens, dit Clément, nous accordent la foi à nous autres gens simples, mais ils revendiquent pour eux seuls la science supérieure et le salut par droit de naissance, privilége qu'ils doivent à la surabondance de la semence divine mêlée à leur nature. Quant à la foi, elle est aussi loin de la science que l'âme (ψυχή) de l'esprit (πνεῦμα) [2]. » Saint Irénée et Théodote [3] éclaircissent et complètent cette notion de la gnose valentinienne.

Les Valentiniens partageaient le genre humain en trois classes essentiellement distinctes, descendant en droite ligne d'Adam par Caïn, Abel et Seth : les hommes matériels ou *hyliques* (ὑλικοί), les hommes animiques ou *psychiques* (ψυχικοί), les hommes spirituels ou *pneumatiques* (πνευματικοί). Les *hyliques* n'avaient rien de divin dans leur nature, suivaient l'opinion comme règle de croyance et de conduite, et étaient comme Caïn nécessairement dévoués à la mort éternelle. Les païens et les infidèles appartenaient à cette catégorie qui comprenait la plus grande partie du genre humain. Les *pneumatiques* étaient ceux en qui dominait l'élément spirituel, le divin σπέρμα, émané d'Achamot ou la sagesse. En vertu de cette nature privilégiée, ils avaient, comme Seth le premier Gnostique, la science (γνῶσις) et le salut. Élevés par droit de naissance

[1] *Strom. III.* 2, 3, 4, p. 510-529.

[2] Οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σωζομένοις κατὰ τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῷ δὴ κεχωρισμένην πίστεως ἢ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ λέγοντες. (*Strom. II*, p. 433, sq.)

[3] Iren. *Contr. Hær.* I, 6, p. 28. — *Excerp. Theod.*, liv. IV et VI, p. 982. *Opp. Clem. Alex.*

au-dessus de l'obligation morale, ils n'étaient nullement tenus à l'observation des préceptes de la loi, ni à la pratique des bonnes œuvres. Entre ces deux classes et à égale distance de l'une et de l'autre se trouvaient les *psychiques*, en qui l'âme, émanation du demiurge, dominait sur l'élément matériel. Comme Abel, les *psychiques* avaient en partage la raison et la liberté, et suivant l'usage qu'ils en faisaient ils pouvaient s'élever par la foi et par la pratique des préceptes évangéliques au rang des *pneumatiques*, ou s'abaisser par l'infidélité et la corruption à la triste condition des *hyliques*. L'activité intellectuelle et morale devait suppléer en eux à l'infirmité de leur nature incapable d'atteindre par elle-même à la science et à la sainteté du Gnostique. Les Valentiniens reléguaient avec mépris les chrétiens soumis à l'enseignement extérieur de l'Église dans cette classe intermédiaire et leur laissaient la simple foi et la pratique des vertus morales et des préceptes évangéliques. Pour eux ils se donnaient le droit de vivre comme les disciples de Prodicus, lesquels, dit Clément, n'avaient d'autre règle de conduite que leur volonté ou plutôt leurs passions[1].

On le voit, il y a peu de différence entre la foi de Basilides et la gnose de Valentin. L'une et l'autre ont le même fondement psychologique, la même nature; elles dérivent de la même source et vont se perdre dans la même immoralité pratique. La gnose de Valentin comme la foi de Basilides est un privilége de la nature spirituelle et divine. L'on n'y participe qu'autant que l'on participe à la substance divine. Plus l'émanation divine est abondante dans l'homme, plus il possède de connaissance. C'est là ce que Basilides appelle le privilége de la nature (πλεονέκτημα

[1] *Vivunt ut volunt, volunt autem libidinose.*

φυσέως), et Valentin la surabondance du germe divin (πλεονεξίαν σπέρματος). La connaissance dans le fidèle de Basilides et dans le gnostique de Valentin est supérieure, complète, parce que l'élément spirituel abonde en lui et domine l'élément matériel. Le mode de cette connaissance supérieure n'est pas le raisonnement et la démonstration ; par son objet comme par sa nature, elle s'élève au-dessus des procédés de la dialectique et n'a que faire des déductions lentes et incertaines de la philosophie. La voie qu'elle suit est beaucoup plus courte et plus simple ; c'est l'intuition qui prend directement possession du monde divin insaisissable à la perception sensible. C'est la raison qui détermine Basilides à donner le nom de foi à cette connaissance. Valentin préféra l'appeler *gnose* ou *science*, non pour faire entendre qu'elle s'acquérait par les procédés scientifiques de la raison, mais pour la distinguer de la foi vulgaire et commune que produisait dans les hommes *psychiques* la lettre de l'Évangile et les miracles de Jésus. Enfin les Valentiniens faisaient dériver comme les Basilidiens de la perfection de la nature, non-seulement la connaissance, mais encore la sainteté et le salut.

Ainsi entre la foi de Basilides et la gnose de Valentin il n'y a d'autre différence que celle du nom. C'est de part et d'autre un mysticisme panthéistique que l'on peut définir : la connaissance de Dieu par Dieu s'accomplissant dans l'homme sans le secours de sa raison et produisant une sainteté indépendante des déterminations de sa volonté [1]. Sous ce rapport le gnosticisme n'avait rien de commun

[1] Fichte, Schelling et Hegel faisant consister la religion dans la connaissance de l'identité essentielle de l'homme avec Dieu, se rapprochent évidemment de la manière de voir des Gnostiques. C'est aussi le fond des idées de la jeune école franco-allemande dont M. Renan s'est fait le chef parmi nous.

avec le christianisme; c'était un système dans le goût du temps. Mais ce mysticisme exalté avait un caractère particulier qui le distingue de la théurgie d'Apollonius de Tyane et de la théosophie de Philon et de Plotin.

Les Gnostiques se disaient chrétiens et se rattachaient en effet au christianisme par leur croyance à Jésus, l'*éon révélateur et sauveur*. Non-seulement ils se disaient chrétiens, mais ils prétendaient même être les seuls véritables disciples de Jésus-Christ. Ils avaient à justifier cette prétention et à démontrer la conformité de leur doctrine fantastique avec l'enseignement du Sauveur. Ils ne reculèrent pas devant cette difficile tâche. Aux catholiques qui leur opposaient l'enseignement contenu dans l'Écriture et la tradition ecclésiastique, les Gnostiques répondirent par une distinction qui équivalait à une négation absolue.

D'un côté, ils admirent en principe que la doctrine du Sauveur était contenue dans la sainte Écriture et la tradition; mais ils se réservèrent, d'un autre côté, comme les hérétiques de tous les temps, le droit de déterminer, de leur propre autorité, quelle était la véritable tradition, l'Écriture vraiment divine et le sens qu'on devait donner à la parole de Dieu. Or, outre la tradition commune, exotérique, de l'Église, il y avait, disaient-ils, une tradition mystérieuse, ésotérique, tradition qu'ils tenaient de quelques apôtres plus capables que les autres de comprendre le véritable enseignement de leur maître[1]. La tradition commune, la lettre de la sainte Écriture produisaient la foi, partage des natures *psychiques;* la tradition secrète, le sens allégorique caché sous l'enveloppe des mots et des faits, met-

[1] Basilides se disait disciple de Glaucias, interprète de saint Pierre, et Valentin prétendait tenir sa doctrine de Theudas, disciple de saint Paul. (*Strom. VII.* 11, p. 898.)

taient en possession de la gnose, apanage exclusivement propre aux natures *pneumatiques*. Cette distinction leur donnait toute liberté, et leur livrait sans défense le canon des Écritures reçu par l'Église. Ils pouvaient, de par leur science supérieure, le modifier et l'interpréter à leur gré, et selon les exigences de leurs systèmes, fabriquer sans scrupule des évangiles nouveaux, supprimer en tout ou en partie les faits qui ne se laissaient pas plier à leurs interprétations arbitraires, et autoriser du nom de Jésus-Christ ou de quelques-uns de ses apôtres les dogmes les plus contraires à son enseignement.

Telle fut en effet leur méthode. « Les Gnostiques, dit Clément, comme des écoliers pervers qui chassent leurs maîtres, éloignent de leurs églises les prophéties toujours suspectes à leurs yeux, parce qu'ils en craignent les réprimandes et les avertissements [1]. La prétendue évidence qui sourit à leur raison particulière, ils la préfèrent constamment aux oracles du Seigneur parlant par la bouche des prophètes, aux vérités de l'Évangile et au témoignage par lequel les apôtres les ont confirmées [2]. Lors même qu'ils veulent bien admettre les livres des prophètes, ils ne les admettent pas tous, ni chaque livre dans son intégrité, ni avec le sens que réclament le contexte et l'ensemble de la prophétie. Ils cherchent au contraire quelques termes équivoques, les interprètent selon leurs idées, prennent des mots isolés et ne s'occupent pas du sens des expressions, mais seulement du son matériel tel qu'il se présente [3]. »

[1] *Strom. VII*, 16, p. 891.
[2] *Id. ibid.*, p. 892.
[3] *Id. ibid.*, p. 891.—Cf. *Strom. III*, 4, p. 528 : *Dicunt enim scriptum esse* (Malach., III, 15), *Deo restiterunt et salvi facti sunt : illi autem* (Gnostici) Deo impudenti *addunt.... et hoc ad salutem conferre existimant quod creatori resistant.*

On peut se former une idée de la manière dont ils dénaturaient les expressions de l'Écriture, quand elles ne s'accordaient pas avec leurs systèmes, par l'interprétation que donnait Héracléon, le plus renommé des disciples de Valentin [1], du texte de saint Jean : *Tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui.* Tout a été fait par lui ; cela veut dire : *tout*, excepté le monde. Rien n'a été fait sans lui ; *rien* signifie le monde avec tout ce qu'il contient [2]. Les chrétiens qui se croyaient le droit de réclamer contre une exégèse si extravagante étaient impitoyablement relégués dans la catégorie des *animiques.* Ils ne comprenaient pas parce que leur nature les condamnait à la simple foi et ne comportait pas la science [3].

Ainsi la gnose qui par sa nature échappait au contrôle de la raison était pour le même motif indépendante de la foi et supérieure à elle. Tout en maintenant ses prétentions à une origine divine et chrétienne, elle regardait les Écritures et la tradition de l'Église comme une expression incomplète de l'enseignement du Verbe, comme une lettre morte, comme une enveloppe qui, sous le voile des mots, cachait des vérités et des mystères dont le *pneumatique* seul avait le secret. En dernière analyse, les Gnostiques comprenaient le christianisme comme Philon et la cabale

[1] *Strom. IV*, 9, p. 595.

[2] *Omnia per ipsum facta sunt*, omnia *mundo excepto et quæ in ipso sunt.*— *Et sine eo factum est nihil eorum, scilicet quæ sunt in mundo et creatione.* Sans lui a été fait le néant du monde de la création. Héracléon jouait sur les mots πάντα et οὐδὲ ἕν. Le jeu de mots ne peut se rendre en français. — Voici une autre interprétation du même Héracléon, conservée comme la précédente par Origène : *Quod factum est in ipso vita ; in ipso* voulait dire, d'après Héracléon, *dans les hommes pneumatiques* ; de sorte qu'il en résultait l'unité essentielle du Verbe et des pneumatiques. (*Frag. comment. Heracl. in S. Joann. Evang. apud Massuet. Opp. Irenæ. Appendix*, p. 362, 363.)

[3] Ce procédé expéditif est aujourd'hui encore à l'usage de nos adversaires rationalistes et en particulier des mythologues allemands. Pour croire aux miracles, disent-ils, il faut être privé de la *faculté critique.*

avaient compris le judaïsme, comme Porphyre et Jamblique s'efforcèrent plus tard de faire envisager le polythéisme. L'arrachant violemment à ses bases positives et historiques, ils cherchaient à l'entraîner dans les régions vagues et indéterminées d'une conception métaphysique. particulière, indépendante. A l'autorité du fait et du témoignage, unique base rationnelle possible de toute révélation de Dieu aux hommes, ils substituaient l'autorité du sentiment, de l'illumination directe. Ils arrivaient par ce moyen à transformer une religion positive et divine en un mysticisme religieux se prêtant à toutes les interprétations, se pliant à toutes les directions, admettant toutes les alliances, laissant à l'imagination tous ses caprices, à l'esprit toute son indépendance, au cœur toute sa liberté, et ne formant de ses partisans qu'une association humaine et scientifique.

CHAPITRE III

Les Philosophes païens et les Chrétiens.

Attaquée par les Gnostiques comme inférieure à la science et dépendante d'elle, la foi chrétienne était, avons-nous dit, méprisée et repoussée par les philosophes comme une croyance aveugle et fanatique, dépourvue de base suffisante et incapable de résister à une investigation approfondie. Les Grecs, dit Clément, calomnient la foi, qu'ils regardent comme une opinion vaine et barbare [1]. Une secte juive d'origine, composée en grande partie de pauvres, d'ignorants, de femmes et d'esclaves, proposant un Dieu fait homme et crucifié à l'adoration de l'univers, ne pouvait espérer de la science grecque et de l'orgueil romain un accueil favorable [2]. Les sages, les lettrés, les hommes de plaisir et de gouvernement ne devaient y voir et n'y virent en effet qu'un fanatisme absurde et ridicule, dont le progrès dangereux pour la sécurité de l'État pouvait réclamer la sévère répression des lois, mais ne méritait assurément pas l'honneur d'un examen préalable. Ils ne soupçonnaient même pas que les chrétiens pussent produire la plus faible raison à l'appui d'une doctrine qui avait pour eux toutes les apparences d'un rêve insensé (μωρίαν).

[1] *Strom* II. 2, p. 432 ; *Strom*. I, 3 : *Aliqui voluptatibus mancipati. cum non velint credere, omni veneratione dignam irrident veritatem, barbariem ejus habentes ludibrio*. — Cf. *ad Autol*. lib. III, *initio*.

[2] *Strom*. II, 2, p. 431 : *Fabulam enim existimant qui sibi videntur sapientes quod per hominem Filius Dei loquatur, et Deus habeat filium et ille sit passus: quo fit ut, nimio sui existimatione præoccupati, credere nolint*.

On est frappé du mépris profond avec lequel les auteurs païens du Ier et même du IIe siècle parlent du christianisme, quand ils daignent en faire mention. Tacite, l'austère vengeur de la justice et de la vertu outragées, n'a pour les chrétiens, victimes innocentes des jeux féroces de Néron, que des paroles d'insulte et de mépris, et il adopte sans examen la haine aveugle et les injustes préventions de la foule [1]. Pline, proconsul dans une province où les temples des dieux devenaient déserts et où les convertis remplissaient les villes et les bourgades, ne voit dans la religion nouvelle qu'une superstition honteuse et fanatique dont il est facile d'avoir raison par quelques mesures de police [2]. Lucien de Samosate, que Clément put connaître, montre cent ans plus tard la même légèreté de jugement et confond les chrétiens, dont il ne peut s'empêcher d'admirer la charité, avec les sectes de théurges et d'illuminés qui se multipliaient dans l'empire [3]. Contemporain de Lucien et épicurien comme lui, Celse fut un ennemi du christianisme beaucoup plus sérieux et plus redoutable, et son *Discours véridique*, que nous ne connaissons que par la réfutation d'Origène, peut être regardé comme l'expression la plus fidèle et la plus habile des sentiments des philosophes païens à l'endroit de la religion chrétienne. Or, dans son pamphlet, Celse non-seulement s'efforce de démontrer que le christianisme n'est qu'une fable absurde, indigne d'un philosophe et d'un homme de bon sens; mais il prétend de plus que les chrétiens ont pour principe de croire sans motifs et sans examen. Après avoir comparé ceux qui

[1] *Annal.*, lib. XV.
[2] *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.* (Plin., *Epist.*, lib. X, 37.)
[3] Peregrinus. Cf. Capperonnier, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVIII.

adoptent sur parole les opinions religieuses aux esprits crédules qui, de son temps, se laissaient séduire par les prestiges et les illusions des charlatans courant le monde sous le nom de prêtres de Mithras, de Cybèle ou d'Hécate, il ajoute : « Ainsi en arrive-t-il parmi les chrétiens, entre « lesquels vous en trouvez [1] qui, ne voulant ni écouter ni « vos raisons ni vous en donner de ce qu'ils croient, se « contentent de vous dire : *N'examinez pas, mais croyez;* « ou bien : *Votre foi vous sauvera*, et qui tiennent pour « maxime que la sagesse de la vie est un mal et que la « folie est un bien [2]. Que peut-on attendre d'une foi qui « embrasse le premier objet qui se présente? Qui vou- « drait se ranger parmi les gens dont voici les maximes : « Loin d'ici tous ceux qui ont quelque savoir, quelque sa- « gesse ou quelque prudence ; ce sont là, selon nous, de « mauvaises qualités; mais que les ignorants, les insensés « et les étourdis approchent hardiment. Si en professant « ces principes ils se montrent dignes de leur Dieu, les « chrétiens confessent en même temps qu'ils ne peuvent « gagner à leur cause que des personnes sans esprit, « sans jugement et sans vertu, des femmes, des enfants « et des esclaves [3]. »

Rien dans la doctrine ni dans la morale de l'Évangile ne justifiait ces calomnies de Celse, reproduites si souvent depuis et presque dans les mêmes termes par les adversaires de la révélation chrétienne [4]. On ne peut nier cependant que cet habile et ardent défenseur du paganisme n'eût

[1] De l'aveu de Celse, ce n'était pas une conduite commune à tous les Chrétiens.
[2] Orig. *Adv. Cels.*, lib. I.
[3] Orig. *Adv. Cels.*, lib. III.
[4] « La philosophie, disait Voltaire, ne sera jamais faite pour le peuple. La canaille d'aujourd'hui ressemble en tout à la canaille d'il y a quatre mille ans. Nous n'avons jamais voulu éclairer les cordonniers et les servantes. C'est le partage des apôtres. »

trouvé dans le langage et la polémique de quelques écrivains ecclésiastiques un prétexte pour accuser l'Église de condamner la raison et de proscrire la science. Les monuments qui nous restent de cette époque prouvent en effet que dans la lutte si vive qu'ils eurent à soutenir contre les hérétiques et les philosophes, les apologistes de la foi chrétienne ne portèrent pas le même jugement sur la science en général et sur la philosophie grecque en particulier. Ils accordèrent tous, il est vrai, à la raison humaine une certaine puissance dans la recherche et dans la démonstration de la vérité; car tous, sans exception, firent usage de la raison et de la dialectique pour réfuter les objections de leurs savants adversaires, et pour établir la supériorité de la révélation chrétienne sur les systèmes religieux qui lui disputaient l'empire des âmes. Saint Irénée, si connu par son ferme attachement au principe de l'autorité et de la tradition, emploie fréquemment la méthode rationnelle et scientifique, soit pour réfuter les Gnostiques, soit pour exposer le dogme catholique [1]. Tertullien, qui se déclare avec tant de rigueur contre la science grecque et hérétique, s'appuie sur la spéculation et sur la dialectique dans sa polémique contre Marcion, contre Hermogène et contre Praxéas. Et s'il emploie cette méthode, ce n'est point au hasard et sans dessein ; car il déclare plusieurs fois de la manière la plus formelle qu'il veut procéder par raisonnements et par preuves pour ceux qui n'ont pas l'intelligence (*prôpter non intelligentes*) [2]. Le terrain de la raison était même le seul, comme nous l'avons remarqué, sur lequel pussent se rencontrer et s'entendre les apologistes et les païens. Aussi

[1] *Adv. Hær*, lib. I, 1-12; lib. II, 6-31.
[2] *Adv. Prax.*, II; *Adv. Hermog.*, III. — Cf. Tatian., *Contr. græc. orat.*, 1.—Henri Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, t I, c. III, p. 109 seq.

les sectes sceptiques inspiraient-elles la même horreur aux docteurs chrétiens que celles qui n'admettaient pas le dogme de la Providence. Réduite à ces termes, la question de l'autorité de la raison ne soulevait aucun dissentiment entre les catholiques. Aucun d'entre eux ne prétendait, comme l'ont fait de nos jours les traditionalistes après Baïus, que la raison humaine fût naturellement dans l'impossibilité absolue de parvenir par ses propres forces à la connaissance certaine d'aucune vérité morale ou religieuse. Ils s'accordaient aussi unanimement à déclarer que non-seulement la science profane ou philosophique devait être soumise à l'autorité de la foi et de la révélation, mais encore que telle qu'elle existait en dehors du christianisme, elle ne pouvait par elle-même donner à l'homme, dans son état actuel, une connaissance suffisante de la nature de son auteur, ni le conduire à ses destinées. En un mot, tous reconnaissaient, les Pères alexandrins comme les autres, la nécessité de la foi et de la révélation. Mais quand, à partir de ces deux points, il s'agissait d'apprécier la valeur intrinsèque et l'utilité pratique des sciences humaines et de la philosophie, le dissentiment commençait; les Pères et les apologistes se partageaient en deux camps.

Les uns, tels qu'Aristide d'Athènes, saint Justin, martyr, Athénagore, apologiste, saint Pantène, et en général les philosophes grecs convertis à la foi, considérèrent la philosophie comme étant conforme en partie et sur quelques vérités avec la révélation chrétienne. Saint Justin, en particulier, et ce n'est pas une des moindres preuves de l'élévation de son esprit, eut le mérite de reconnaître et de déclarer l'un des premiers que tout n'était pas mauvais et condamnable dans ces doctrines païennes, au nom desquelles le philosophe cynique Crescent le faisait traîner au supplice.

Dans ses deux apologies, il apprécie avec beaucoup d'impartialité la philosophie grecque, ou pour mieux dire la doctrine de quelques philosophes, et se garde bien de nier les choses fort bonnes et fort instructives que contiennent leurs ouvrages. Il fait dériver ces vérités incomplètes et mélangées de beaucoup d'erreurs que l'on trouve dans les écrivains du paganisme, philosophes, législateurs, historiens ou poëtes, non-seulement des traditions juives et orientales [1], mais encore du germe de la sagesse (*σπέρμα τοῦ λόγου, λόγος σπερματικός*) déposé dans tous les esprits par la Sagesse absolue, par le Verbe qui, suivant la parole de saint Jean, illumine tout homme venant en ce monde [2]. Ce germe a pu parfois se développer chez les païens sous une influence extérieure et produire la connaissance de Dieu, sinon complétement et sans erreur, du moins d'une manière vague et confuse. Il n'hésite pas après cela à revendiquer comme appartenant au christianisme tout ce qui a jamais été cru et enseigné de conforme à la vérité [3]. Il réclame en quelque sorte comme chrétiens les hommes qui, à toutes les époques et chez tous les peuples, ont vécu conformément à la raison, et ont ainsi préludé à la religion du Verbe. « Tous ceux, dit-il, qui ont cru conformément à cette raison sont chrétiens, bien qu'ils aient été accusés d'athéisme [4] ; tels furent, parmi les Grecs, Socrate et Héraclite ; parmi les barbares, Abraham, Ananias, Mizaël, Azarias, Élie et plusieurs autres, dont il serait trop long de faire connaître les noms et les œuvres [5]. »

[1] I Apol., § 44.
[2] II Apol., 10 et 13.
[3] *Οσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι.* — (II Apol., 13.)
[4] M. de Gérando traduit : « Lors même qu'ils n'ont pas eu la connaissance du vrai Dieu. » C'est une inadvertance qui change complétement la pensée de Justin. (*Hist. comp.*, t. IV, p. 21.)
[5] I Apol., § 46.

Saint Justin reconnaissait donc après saint Paul deux espèces d'enseignement pour l'homme, deux sortes de manifestation de la vérité et du devoir qui avaient une même origine, un foyer commun : la lumière intérieure qui luit dans toute intelligence humaine et en constitue la raison, et la révélation proprement dite, l'enseignement divin arrivant à l'homme par une intervention directe et immédiate de Dieu. Cette doctrine, que nous allons voir reprise et développée par Clément d'Alexandrie, rattachait l'ancien monde au nouveau, la civilisation païenne dans ce qu'elle avait de bon, d'honnête et de vrai à l'état plus parfait que préparait le christianisme. D'un autre côté, Jésus-Christ étant la sagesse absolue, le Verbe de Dieu, éternel et personnel, le christianisme, expression la plus parfaite de son essence, était seul la vérité complète et la religion de la raison même [1]. Ainsi s'évanouissait le dualisme funeste qui attribuait à deux principes contraires, ou au moins divers, la création et la rédemption. La révélation chrétienne ainsi comprise terminait pour toujours le scandaleux divorce entre la science et le devoir, et le funeste antagonisme entre le sentiment religieux et la raison philosophique, qui avait fait gémir Platon et tous les esprits supérieurs de l'antiquité païenne [2]. On pouvait partir de ce principe pour établir d'une manière précise ce qu'il y avait de rationnel dans le christianisme, définir les rapports qui unissent la foi

[1] I Apol., 8 et 10.

[2] « Quant aux autres dieux, dit Platon dans le *Timée*, et à leur origine, c'est là un sujet de dispute qui dépasse notre intelligence : il faut sur ces matières se *borner à croire* ce qu'ont enseigné nos ancêtres, parce qu'étant, comme ils le disent eux-mêmes, les descendants des dieux, ils doivent être instruits de tout ce qui a rapport à leurs pères. Loin de nous donc de ne pas croire à la parole des enfants des dieux, *quoique ce qu'ils enseignent ne soit pas toujours appuyé sur des démonstrations logiques et rigoureuses; mais la loi nous fait un devoir de nous y soumettre*, parce qu'ils parlent de choses qui sont de leur compétence. »

avec la raison, et élever sur ces fondements l'édifice de la science chrétienne.

Tous les chrétiens, au IIe siècle comme au nôtre, ne se placèrent pas à ce point de vue, et dans leur polémique contre le paganisme et l'hérésie, plusieurs apprécièrent avec moins de faveur que Justin la science et la philosophie. Quelques docteurs jugèrent l'ensemble des sciences humaines une étude superflue, stérile, décevante, opposée au christianisme, éloignant l'homme de Dieu, une invention satanique et une source d'hérésies. De ce nombre furent Tatien, Hermias, Tertullien, et jusqu'à un certain point saint Irénée [1], qui attaquèrent avec une grande vigueur, soit la philosophie grecque, soit la gnose des hérétiques.

Il est facile de se rendre compte des causes puissantes qui entraînèrent ces éloquents défenseurs de la foi, et à leur suite un grand nombre de chrétiens, à juger sévèrement et à bannir avec rigueur de l'assemblée des saints toute espèce d'étude profane, comme incompatible avec le christianisme.

La littérature grecque et romaine était essentiellement religieuse; elle se confondait pour ainsi dire avec le polythéisme, dont elle n'était, le plus souvent, que l'expression brillante et poétique. Quant à la philosophie, elle se séparait sans doute des traditions mythologiques par l'indépendance de ses théories rationnelles, et plus d'une fois elle témoigna de son incrédulité et de son mépris pour les fables sacrées dont se repaissait la grossière superstition de la foule. Dès

[1] Tatiani Assyrii *Oratio contra Græcos*.—Hermiæ philosophi *Gentilium philosophorum Irrisio*.—Tertulliani *Opera*, passim et præcip., *De Præscript.* et *de Anima*.— S. Irenæi *Adv. hæret*.— Mœhler rapporte à cette catégorie d'écrivains ecclésiastiques les auteurs inconnus de quelques écrits apologétiques du IIe siècle, tels que le *Discours* et l'*Exhortation aux Grecs*, attribués faussement à S. Justin. (*Patr.*, t. I, p. 242 de la traduction française.)

le temps du poëte épicurien Lucrèce, et sous les premiers empereurs, on avait vu se produire au nom de la philosophie de plus en plus populaire une réaction assez vive contre la foi des ancêtres. A cette époque, la religion se vit impunément insultée par les poëtes sur les théâtres, par les philosophes dans leurs écoles, et par les sénateurs en plein sénat [1].

Mais cette incrédulité de bon ton fut moins la conséquence de la diffusion des idées philosophiques, que l'effet d'un scepticisme qui ne respectait aucune vérité, et d'une dépravation qui envahissait de plus en plus tous les rangs de la société romaine. D'ailleurs, comme on l'a remarqué [2], le doute portait moins sur le principe du polythéisme que sur les fables mythologiques des poëtes, et en refusant de croire à l'efficacité particulière d'une cérémonie, on n'allait pas à dédaigner les pratiques religieuses. Enfin la religion des ancêtres conservait aux yeux des philosophes les moins crédules et des citoyens les plus graves une grande importance politique. L'attaquer, c'était renverser les bases de la société et des lois, et anéantir la civilisation qui reposait sur elle.

Cela nous explique les efforts tentés par les stoïciens d'abord [3], puis par les platoniciens (Plutarque, Apulée, Maxime de Tyr, etc.), et enfin par les néoplatoniciens d'Alexandrie (Porphyre, Jamblique), pour concilier la foi aux dieux de l'Olympe avec la science, et pour donner, à l'aide d'interprétations allégoriques, un sens philosophique à la théogonie des poëtes et aux traditions sacrées des sanctuaires. Il y avait donc pour tous ces motifs, entre la

[1] Marc. Tull. Cic., *Pro Cluentio Avito*, 61.—Cf. Tertull., *Adv. scapul.*—*Longum est, si retexamus quibus aliis modis et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis.*
[2] M. Villemain.
[3] Tull., *De Natura deorum*.

philosophie et la religion païenne, une secrète alliance que les progrès du christianisme ne firent que rendre plus intime et plus étroite. Aussi les chrétiens n'eurent-ils pas d'ennemis plus acharnés et plus redoutables que les professeurs de belles-lettres et de philosophie. Ceux-ci ne se contentaient pas de combattre dans leurs écrits la religion nouvelle des barbares, ils en faisaient dans leurs écoles un but constant de railleries. Plus d'une fois ils excitèrent le gouvernement à prendre des mesures violentes contre les disciples de Jésus-Christ [1]. L'on comprend que les victimes d'une haine si ouverte aient conçu de vives défiances et de fortes préventions contre une science au nom de laquelle ils se voyaient persécutés, et qu'ils aient attribué à la philosophie elle-même l'abus qu'en faisaient contre eux les philosophes.

Ces préventions des chrétiens se fortifiaient d'autant plus qu'ils comprenaient moins l'utilité et le secours qu'ils pouvaient tirer de la science profane. Le christianisme était une religion positive et divine; il était, d'après la doctrine de l'Apôtre, le résumé de toute vérité. A quoi bon y ajouter la philosophie? Les chrétiens n'avaient pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Évangile. Ils étaient appelés non à discuter, mais à croire, non à repaître leur esprit de spéculations stériles, mais à servir Dieu et à gagner le ciel par l'exacte observation de sa loi. Que pouvait-il donc y avoir de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église [2]? A quoi

[1] S. Theoph. *ad Autolycum*, lib. 1. — S. Justin. II, *Apol.*, § 3. — Tatiani, *Contra græcos orat.*, § 19.—Orig., *Adv. Cels.*, *passim*.—Cf. Baron., *Ann. eccl.*, *ad annum LXXV*, VII. — Bossuet, *Hist.*, *univ.*, IIe partie. — Luciani Prendomantis et Peregrinus. Cf. Capperonnier, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVIII.

[2] Tertull., *Præscrip. adv. hær.*, c. VII.

bon connaître la raison dernière des choses, savoir, par exemple, pourquoi et comment le soleil et les autres astres accomplissent leurs révolutions? De quelle utilité pouvaient être pour un chrétien l'étude des théorèmes de géométrie, la connaissance de la dialectique et les autres sciences spéculatives, puisqu'elles étaient impuissantes à nous enseigner et à nous faire accomplir nos devoirs[1]? D'un autre côté, la foi étant une force divine n'avait besoin, pour triompher des résistances de l'esprit humain et pour entraîner sa soumission, que de sa propre puissance. L'art de la persuasion, les ornements du style, les charmes de la parole, et toutes ces formes de discours inventées par les rhéteurs et par les sophistes pour gâter le cœur en flattant l'oreille, étaient des moyens superflus et indignes d'un prédicateur de l'Évangile[2].

Les apôtres n'étaient-ils pas des hommes dépourvus de toute science humaine[3]? Saint Paul, plus versé que les autres dans la connaissance des lettres profanes, avait condamné d'avance par son exemple et par sa prédication les vains ornements du langage. N'avait-il pas déclaré expressément aux fidèles de Corinthe que la sagesse de ce monde est une folie aux yeux de Dieu? N'avait-il pas dit après les prophètes : « Le Seigneur seul connaît ce qui fait « l'objet des discussions des sages et il sait que leurs dis- « putes sont vaines; il déjoue toutes leurs ruses et con- « fond leur sagesse. Prenez garde qu'on ne vous trompe « par le moyen de la philosophie et des discours séduc- « teurs, selon la tradition des hommes et contre la sagesse

[1] *Strom. VI*, 11, p. 786.—I, 1, p. 326.—Cf. S. Iren., II, 28.
[2] *Non enim est in sermone regnum Dei.* (I Corinth., IV, 19, 20.)—*Strom. I*, 9, p. 342.
[3] *Id. ibid.*

« du Saint-Esprit[1] ? » Ainsi la philosophie non-seulement ne pouvait être d'aucune utilité pour le chrétien, mais encore d'après le témoignage de l'Apôtre, qui en parlait en connaissance de cause, elle était un véritable danger pour le christianisme. Rechercher son alliance, c'était s'exposer à transformer la doctrine de Jésus-Christ en un système philosophique; c'était « vouloir produire un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien[2]. »

N'était-ce pas, en effet, le résultat déplorable auquel avaient abouti les spéculations des hérétiques qui n'avaient pas voulu consentir à oublier la science grecque? C'était à l'union monstrueuse qu'ils avaient faite de la philosophie païenne avec l'Évangile qu'il fallait attribuer les horribles travertissements du dogme chrétien. Les hérésies étaient des doctrines humaines et diaboliques, filles de la sagesse profane. La philosophie qui entreprend témérairement de sonder la profondeur de la nature divine et de ses décrets éternels avait fourni matière à cette sagesse. Elle avait inspiré toutes les hérésies, égaré tous les esprits. De là les *Éons*, les formes bizarres, la trinité humaine de Valentin, qui avait été platonicien. De là le Dieu de Marcion, emprunté aux stoïciens. La mortalité de l'âme était professée par les épicuriens; en niant la résurrection de la chair on suivait les idées de toutes les sectes philosophiques; on suivait celle de Zénon en supposant la matière égale à Dieu; celle d'Héraclite, en prêtant à la divinité une nature de feu[3]. En un mot, les philosophes étaient les patriarches des

[1] *I Corinth. II et III.* — Coloss. — Isaïe. *XXX*, 14. — Job *III*, 13. — *Psal. XCIV*, 11. — Cf. *Strom. I*, p. 329, 332, 342, 370. Tertull., *Præscript., hær.*, VII.

[2] *Viderint qui stoïcum, et platonicum, et dialecticum christianismum protulerint. Præscript. hær.*, c. VII.

[3] *Præscript. hær.*, c. VII. Cf. Iren., *Adv. hær.*, II, 14.

hérétiques [1]. Combien la simplicité de la foi en Jésus crucifié n'était-elle pas préférable aux subtilités d'une science qui entraînait dans l'impiété ses orgueilleux partisans [2] !

Il paraît que l'opinion contraire à l'étude des belles-lettres et de la philosophie était devenue assez générale parmi les chrétiens à la fin du second siècle. Car, outre les témoignages que nous venons de citer, nous la trouvons reproduite dans les Constitutions dites Apostoliques que l'on a attribuées, mais sans fondement solide, à saint Clément de Rome, et qui, dans tous les cas, appartiennent au IIe siècle. « Pourquoi, y est-il dit, un chrétien voudrait-il « se livrer à l'étude des lettres des gentils, œuvres « d'hommes morts qui, sous l'inspiration du démon, en- « seignent une doctrine empoisonnée, subversive de la « foi, et entraînant ceux qui s'y livrent à l'erreur mons- « trueuse du polythéisme [3] ? Gardez-vous bien de lire au- « cun livre des gentils. Qu'avez-vous de commun avec ces « discours étrangers, ces lois, ces faux prophètes des na- « tions ? La loi de Dieu ne vous offre-t-elle pas tout ce que « votre esprit peut chercher dans ces fables de la gentilité? « Si vous aimez l'histoire, vous avez les livres des *Rois;* si « vous préférez la science et la poésie, vous avez les pro- « phètes, Job et l'auteur des *Proverbes :* vous y trouve- « rez plus d'art et de pénétration que dans toutes les pro- « ductions des poëtes et les subtilités des savants, car « c'est la parole même de Dieu, le seul véritablement sage. « Avez-vous du goût pour les compositions lyriques, lisez « les *Psaumes;* pour les antiquités et les origines, vous

[1] Tertull., *De Anima.*
[2] S. Iren., *Adv. hær.*, II, 26.
[3] *Const. apost.*, lib. II, c. XLI. p. 270. Anvers, 1698.

« les trouverez dans la *Genèse;* pour les lois et la morale, « vous avez l'admirable *Loi* du Seigneur. Abstenez-vous « donc avec le plus grand soin de toutes ces productions « étrangères et diaboliques [1]. »

Deux siècles plus tard, avec des intentions bien différentes, Julien l'Apostat invoquait les mêmes raisons et employait presque le même langage pour interdire aux chrétiens l'enseignement et l'étude des lettres humaines. « Les chrétiens, disait-il, doivent se montrer conséquents avec eux-mêmes et ne pas étudier des écrivains dont ils condamnent les doctrines. Qu'ils se contentent d'apprendre et d'expliquer *Luc et Matthieu dans leurs églises.* » Cette défense, que les chrétiens du IVe siècle regardèrent avec raison comme la plus perfide, la plus redoutable des persécutions, et qui ne trouva pas grâce devant les païens eux-mêmes, n'eût été aux yeux d'un grand nombre des contemporains de Clément qu'une mesure sage et utile au christianisme. L'hostilité des philosophes et les excès des Gnostiques leur avaient inspiré une telle horreur de la science profane, que quelques-uns, dit Clément, reculaient d'effroi devant elle comme les enfants devant les spectres [2].

Notre saint docteur ne partagea pas ces terreurs chimériques; il eut le mérite de penser à cet égard comme pensèrent, plus de deux siècles après, saint Grégoire et saint Basile. Il fit tous ses efforts pour ramener à une manière de voir plus vraie, et certainement plus utile au christianisme, les ennemis absolus des lettres et des sciences profanes. Non-seulement il n'hésita pas, comme il le dit lui-

[1] *Const. apost.*, lib. 1, c. 6, p. 204.—Cf. *Recognit. S. Clem.*, lib. X, c. XV et XLII.
[2] *Strom. VI*, 10, p. 780. *Multi autem non secus ac pueri larvas timent græcam philosophiam, dum verentur ne eos abducat.*

même[1], à faire usage de son érudition dans les lettres grecques, mais il prit hardiment la défense de la philosophie contre les attaques exagérées des siens, en même temps qu'il vengea la foi du mépris des philosophes et des Gnostiques.

Cette controverse, où un docteur chrétien de la primitive Église traite et résout les mêmes questions qui ont le privilége de nous émouvoir si vivement au XIXe siècle, nous a semblé digne d'être remise en lumière. Mais avant de nous engager dans cette exposition, nous devons dire un mot de la vie et des ouvrages de Clément d'Alexandrie.

[1] *Strom. I*, p. 325.

CHAPITRE IV



Vie de Clément.

Titus Flavius Clément, surnommé Alexandrin, florissait à la fin du second siècle et au commencement du troisième, environ de l'an 189 à l'an 213 après Jésus-Christ. Les années de sa jeunesse sont demeurées ensevelies dans le plus profond oubli. Il n'en a rien dit lui-même, et ses disciples aussi bien que ses contemporains ont négligé d'en instruire la postérité. Sa patrie ne nous est même pas connue d'une manière certaine, et nous trouvons que les anciens étaient partagés touchant le lieu de sa naissance. Saint Épiphane témoigne que les uns plaçaient son berceau à Alexandrie, tandis que les autres le faisaient naître à Athènes et n'attribuaient le surnom qu'il avait reçu et qui lui est resté qu'au long séjour qu'il avait fait dans la cité des Lagides [1].

Il paraît certain qu'il naquit de parents païens, qui l'élevèrent dans les principes et la pratique du polythéisme ; mais il eut en même temps le bonheur de recevoir dans une instruction solide et variée le moyen de s'arracher plus tard aux préjugés religieux de son enfance [2]. Enflammé du désir qu'avait éprouvé saint Justin le martyr, de connaître la vérité et le principe divin des choses, il embrassa dans

[1] Κλήμης ὅν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον. (*Hær.* XXXII, 6.)
[2] Eus., *Præp. evang.* II, c. II.

ses études le domaine entier de la science grecque ; et nous trouvons dans ses écrits, tout pleins d'une immense érudition, des révélations qui prouvent qu'à l'exemple des plus grands philosophes, il s'était fait initier aux mystères les plus secrets des sanctuaires de la Grèce et de l'Égypte [1]. Les maîtres en science divine ne lui manquaient pas. Tandis que Sextus Empiricus, recueillant l'héritage d'Énésimède, invitait sans succès les âmes inquiètes et fatiguées à chercher le repos dans un doute insupportable à la nature humaine, d'autres en plus grand nombre, et plus favorablement écoutés, les conviaient à se réfugier dans l'exaltation du mysticisme religieux et dans les pratiques de la théurgie. Fondant, à l'exemple de Plutarque, dans un même syncrétisme la morale et la théorie religieuse de Platon avec la philosophie de Pythagore et d'Aristote, l'Africain Apulée se donnait la mission de réconcilier, par des interprétations allégoriques, la raison avec les traditions mythologiques et la religion de l'empire. Savant, crédule et aventureux, il allait de ville en ville, haranguait dans les amphithéâtres, se vantant, comme un autre Apollonius de Tyane, d'unir la sagesse des philosophes à la piété des initiés [2]. D'un autre côté, avec des intentions différentes, l'école juive représentée par Numénius d'Apamée, et les sectes gnostiques florissantes en Syrie et en Égypte, affichaient les mêmes prétentions et déployaient le même zèle de prosélytisme.

Clément put consulter et entendre tous ces oracles qui, à des titres si divers, prétendaient posséder le secret de la

[1] Ἀγορεύω δὲ ἀναφανδὸν τὰ κεκρυμμένα, οὐκ αἰδούμενος λέγειν ἃ προσκυνεῖν οὐκ αἰσχύνεσθε. (*Coh. ad gentes*, c. II, p. 13.) — Cf. Eus., *Præp. Evang.*, lib. II, c. II.

[2] Cf. A.-F Ozanam : *Etudes sur la décadence romaine*. Correspondant du 10 févr. 1852.

vérité et les mystères du monde divin. Mais son esprit et son cœur ne purent trouver la lumière et le repos dont ils sentaient l'impérieux besoin. Heureusement, au milieu de ces voix enthousiastes, mais discordantes, de théurges et de philosophes, il lui fut donné d'entendre et de reconnaître « un chant plus pur et plus harmonieux que celui d'Amphion de Thèbes et d'Arion de Méthymne, une doctrine plus vraie, plus sainte que celle de Platon, le chant sacré des prophètes véritablement inspirés et la divine doctrine du Verbe révélateur[1]. » Il s'attacha sans retour à ce précepteur divin, raison substantielle et increéée, source de toute lumière et de toute sagesse, qui, existant dès le commencement et avant l'aurore dans le sein du Père, a paru dans le temps et s'est manifestée aux hommes pour les instruire et pour les sanctifier[2].

L'époque et les circonstances de la conversion de Clément nous sont inconnues; mais il paraît qu'il se convertit de bonne heure, puisqu'il dit avoir composé ses *Stromates*, le dernier de ses trois grands ouvrages, afin de conserver pour sa vieillesse le trésor de ses souvenirs[3]. Dès que la lumière de la foi eut commencé de briller à ses yeux, il s'éprit d'un amour ardent pour elle, et il se livra à l'étude approfondie du christianisme avec le même zèle qu'il avait mis à s'instruire dans les lettres et la science grecques. Il entreprit à cet effet de grands voyages, voulant sans doute, comme Hégésippe, apprendre la doctrine de Jésus-Christ dans tous les lieux où les apôtres avaient laissé des successeurs. Il indique lui-même, au début de ses *Stromates*, les pays

[1] *Coh. ad gentes*, n. 1, p. 1 et 2.
[2] *Id.*, *ibid.*, p. 2.
[3] *Strom. I.*, p. 322. Les *Stromates* furent composés après l'an 193, puisque Clément y parle de la mort de l'empereur Commode. (*Strom. I.* 21.)

qu'il visita et les maîtres dont il eut le bonheur de recueillir les leçons. « Cet ouvrage, dit-il, n'est pas un livre écrit « dans le but d'étaler une vaine science ; c'est un recueil « de souvenirs que je réserve pour ma vieillesse, un re- « mède contre l'oubli ; c'est un léger, mais fidèle crayon « des discours vifs et animés de saints personnages, « hommes admirables que j'ai été jugé digne d'entendre. « L'un d'entre eux, l'Ionien, florissait dans la Grèce, « l'autre dans la grande Grèce ; le premier était origi- « naire de la Célésyrie, le second de l'Égypte. J'en ai en- « tendu d'autres en Orient ; l'un était Assyrien, et l'autre, « que j'ai connu en Palestine, était Juif d'origine. Le der- « nier que j'ai rencontré était sans contredit le premier « de tous par la puissance de la parole ; lorsque je l'eus « découvert en Égypte, je m'arrêtai dans la possession de « ce trésor caché. Ceux-là avaient conservé la vraie tra- « dition de la bienheureuse doctrine qu'ils avaient reçue « immédiatement des saints apôtres Pierre, Jacques, Jean « et Paul, chacun comme un fils de son père. Mais il y en « a peu de semblables à leurs pères. Ils sont venus par « la grâce de Dieu jusqu'à nous pour nous confier la se- « mence divine qu'ils avaient reçue des apôtres, et je suis « certain qu'ils se réjouiront de voir ici leurs discours « non pas expliqués, mais seulement marqués pour les « sauver de l'oubli [1]. »

Ce passage a donné lieu à de nombreuses discussions et aux interprétations les plus diverses, non-seulement sur le nom, mais encore sur le nombre [2] des maîtres que Clé-

[1] *Strom.*, lib. I, p. 322.

[2] Quelques critiques croient qu'il y en a sept de désignés, comme Guerike ; d'autres cinq seulement, comme Baronius, Valois, etc. Nous suivons cette dernière opinion, qui nous semble plus conforme au texte grec.

ment ne désigne que par le lieu de leur naissance. D'après les conjectures de Baronius [1], ces illustres et saints personnages seraient saint Denis de Corinthe, saint Théophile d'Antioche, Bardesanes et saint Théophile de Césarée. Valois substitue aux deux derniers Tatien et Théodote [2]. Quant au dernier indiqué, on croit généralement qu'il s'agit de saint Pantène, et il n'y a guère moyen d'en douter après le témoignage formel d'Eusèbe [3]. Saint Pantène fut ce maître préféré, qui l'emportait sur tous les autres par la puissance de la parole (*δυναμεῖ πρῶτον*), et que Clément décore du nom d'abeille sicilienne, comme les Grecs, dans leur admiration pour Xénophon, l'avaient appelé l'abeille attique.

Pantène, digne maître d'un tel disciple, était né peut-être en Sicile, de parents païens, et avait adopté dans sa jeunesse la doctrine du Portique [4]. Mais ayant reçu les premiers enseignements du christianisme d'un disciple des apôtres [5], il quitta l'école de Zénon pour celle de Jésus-Christ, et vécut longtemps dans la retraite, livré à l'étude et à la méditation des saints livres. Il y puisa un zèle ardent pour la propagation de l'Évangile, qu'il prêcha dans les contrées de l'Orient et jusque dans l'Inde ou Arabie orientale [6]. Après de nombreux et glorieux travaux, il fut appelé par Julien, évêque d'Alexandrie, à présider et à diriger

[1] *Ann. eccl., ad annum CLXXXV*, p. 244. Anvers, 1600.
[2] *Annotat. in lib. V Histor. eccl. Eusebii*, p. 85. Paris, 1678.
[3] *Hist. eccl.*, lib. V, c. 11, p. 142.
[4] *Ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στωϊκῶν ὁρμώμενος.* (Eus., *Hist.*, lib. V, c. x, p. 142.) *Pantænus stoicæ sectæ philosophus.*—Hier. *Cat.*, c. 36.—Philippe de Side le dit pythagoricien ; mais son témoignage est ici peu digne de foi. V. Guerike : *De schola quæ Alexandriæ floruit catech.*, t. I, p. 4. Hallis Saxonum (1824).
[5] *Πάνταινον δὲ (φησὶ) τῶν τε τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότων ἀκροάσασθαι.* (Phot *Bib. Cod.*, 118, p. 297. Rhotomagi, 1653.)
[6] Eus., *Hist. eccl.*, lib. V, c. x, p. 142. Cf. Guerike, *l. c.*

l'école des catéchèses de cette ville, au commencement du règne de Commode, vers l'an 181 de Jésus-Christ.

Cette institution célèbre, fondée, dit-on, par saint Marc, disciple de saint Pierre, dans le but d'enseigner le catéchisme aux enfants et aux catéchumènes[1], acquit à la fin du second siècle une importance considérable. Alexandrie était devenue à cette époque, comme on l'a répété si souvent, le siége principal de la science et de l'érudition grecque et barbare. Un musée fondé par Ptolémée Lagus, agrandi par ses successeurs et plus tard par l'empereur Tibère, y existait aux frais de l'État. Là étaient enseignées toutes les connaissances humaines, et la jeunesse avide d'instruction y accourait de toutes les provinces de l'empire comme à une autre Athènes, pour achever son éducation littéraire et scientifique. De cette cité, où elle siégeait comme au centre de son empire, la philosophie étendait sa domination sur la Grèce, l'Orient et l'Occident, et animait de son esprit toutes les écoles répandues dans les vastes provinces du monde romain[2]. Cet état de choses, qui pouvait retarder le progrès du christianisme, lui fut au contraire très-avantageux, par la louable émulation qu'il excita dans les chrétiens. Les évêques comprirent que l'enseignement élémentaire de la doctrine chrétienne ne pouvait plus suffire ni pour prémunir les fidèles contre les savantes erreurs répandues autour d'eux, ni pour attirer, préparer et gagner à la foi les païens bien élevés. L'on y joignit donc d'abord un cours raisonné du christianisme, puis peu à peu l'enseignement général des arts et des sciences philosophiques. L'explication des

[1] Eus., *Hist. eccl.*, lib. V, c. x, p. 112. Cf. Guerike, p. 12, 19.
[2] Cf. J.-M. Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin*, Paris, 1843.

saintes lettres demeura toujours la base et l'objet principal des études; mais on enseigna en même temps la grammaire, la rhétorique, la géométrie, la philosophie, etc. [1] Selon Philippe de Side, le premier directeur de cette école chrétienne aurait été Athénagore [2]. Mais si elle ne dut pas à saint Pantène jusqu'à son existence, elle en reçut du moins son affermissement et sa première réputation. Doué de grands talents et muni d'une riche érudition, ce saint docteur possédait à un degré éminent l'art d'enseigner, qu'il déployait surtout dans des leçons ou commentaires sur l'Écriture [3]. Pour attirer plus facilement les philosophes et les païens instruits au christianisme, aussi bien que pour défendre l'intégrité et la pureté de la foi contre les Gnostiques, il étudia à fond leurs systèmes et fit de la science profane une sorte d'introduction à la science sacrée. Cette méthode, adoptée par Clément et par ses successeurs, réussit à saint Pantène; il eut le bonheur de convertir un grand nombre de païens à Jésus-Christ, et Origène s'autorisa plus tard de ses succès et de son exemple, pour se justifier des accusations de quelques chrétiens qui blâmaient en lui l'étude et l'usage qu'il faisait des sciences profanes dans son enseignement. « M'étant livré tout entier, dit-il, « à l'étude de la parole de Dieu, et voyant qu'attirés par « la réputation de jour en jour croissante de mon érudi- « tion, les hérétiques, les hommes versés dans la littérature « grecque, et principalement les philosophes, accouraient « en foule pour m'entendre, je me déterminai à étudier les « doctrines hérétiques et les systèmes par lesquels les phi-

[1] Guerike, p. 104 et 199; Mœhler, *Patrol.*, t. II, p. 9 et 199.

[2] *Τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀθηναγόρας πρῶτος ἡγήσατο.* (Dodwel, *Dissert. in Iren.*, p. 488. Oxon., 1689.)

[3] *Hujus (Pantæni) multi in sanctam Scripturam exstant commentarii.* (Hier. *Cat.*) — Il n'en reste aujourd'hui que quelques fragments recueillis par Routh. *Reliq. Sac. I*, 339-343.)

« losophes se glorifient d'atteindre la vérité. En cela je « n'ai fait que suivre l'exemple de Pantène, qui, par la « connaissance approfondie qu'il avait de ces matières, se « rendit utile à un grand nombre d'auditeurs ; l'exemple « d'Héraclas, aujourd'hui prêtre de cette Église d'Alexan- « drie, lequel suivait depuis cinq ans les cours d'un philo- « sophe, lorsque je commençai moi-même à en entendre « les leçons[1]. »

Ce fut par ces qualités que saint Pantène s'acquit la confiance et l'admiration de Clément, son plus illustre disciple, et bientôt son collègue et son successeur. Celui-ci se forma peu à peu sous la direction d'un maître si habile, et acquit ces trésors de science sacrée qui, s'unissant en lui à toutes les ressources de l'érudition profane, devaient en faire un puissant propagateur de l'Évangile et l'admiration du monde chrétien. Il fut ordonné prêtre de l'Église d'Alexandrie, et vers l'an 189, l'évêque Démétrius l'adjoignit à saint Pantène pour diriger l'école des catéchèses[2]. C'est à dater de ce moment qu'il commença à briller comme docteur et comme écrivain. Ses vertus[3], son érudition immense, sa connaissance des moindres détails de la littérature grecque[4], son éducation philosophique et son éloquence entraînante[5] lui méritèrent l'admiration et

[1] Eus., *Hist. eccl.*, lib. VI, c. XIX, p. 179.

[2] Guerike, *Ibid.*, p. 31.—Cf. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclés.*, t. II, c. XXVI, p. 243. Paris, 1730.—Mœhler, *Patrol.*, t. II, p. 18.

[3] *Ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου.* (Alexand. Hierosol. *Epist. apud Eus. Hist. ecc.*, l. VI, c. II, p. 172.)

[4] Ὁ Κλήμης *ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ φιλομαθὴς καὶ ἀναγνωσμάτων* Ἑλληνικῶν πολυπραγ-*μονήσας ὡς ὀλίγοι τάχα που τῶν πρὸ αὐτοῦ* (Cyril. Alex. *cont. Juli.*, lib. VII, p. 231. Paris, 1638.)

[5] *Clemens Alexandrinus, ecclesiæ presbyter, meo judicio, omnium eruditissimus, octo scripsit Stromatum libros... Quid in illis libris indoctum, imo quid non e medio philosophiæ est?* (Hier., *Ep.* 83, *ad Magnum.*)—Cf. *L'Exhortation aux Gentils* de Clément, et particulièrement la péroraison ; Fabr. *Biblioth. græc.*, lib. V, c. I, p. 103. Hamburgi, 1723.

le respect des païens eux-mêmes ; ils le goûtèrent, suivirent ses leçons et se convertirent en grand nombre. Ses disciples les plus célèbres furent Origène, qui lui succéda, et saint Alexandre, d'abord évêque de Flaviade en Cappadoce, d'où il passa sur le siége de Jérusalem [1].

Clément remplissait depuis plus de douze ans les fonctions de catéchiste à Alexandrie, lorsque sous Septime Sévère, en 202, une nouvelle persécution éclata contre les chrétiens et vint chercher des victimes dans cette ville [2]. La renommée de notre saint docteur, les conversions qu'il faisait par ses écrits et par ses leçons publiques durent nécessairement le désigner un des premiers à la haine et aux poursuites des persécuteurs. Comme il avait pour maxime qu'un chrétien, suivant le conseil de Jésus-Christ, ne doit pas exposer sa vie au danger [3], il interrompit ses fonctions et s'éloigna d'Alexandrie [4]. Saint Pantène qui vivait encore, puisque, selon saint Jérôme, il fleurit sous Sévère et Caracalla [5], avait aussi quitté cette ville ; de sorte que le jeune Origène, âgé seulement de dix-huit ans, demeura seul pour continuer l'enseignement du Didascalée [6]. Il n'est pas facile de dire dans quelle contrée se réfugia Clément. On croit que ce fut à Flaviade, dont Alexandre, son disciple, était évêque [7]. Il y resta probablement jusqu'à l'année 209, où Alexandre fut nommé coadjuteur du vénérable Narcisse, évêque de Jérusalem. Clément suivit son ami, et, toujours dévoré du zèle de l'apostolat, il ouvrit dans cette

[1] Eus., *Hist. eccl.*, lib. VI, c. xiv, p. 175 sq.
[2] *Id.*, *ibid.*, lib. VI, c. I, p. 163.
[3] *Strom.*, IV, IV, 10. p. 571 ; VII, 11, p. 871.
[4] Eus., *Hist. eccl.*, lib. VI, c. III, p. 165.
[5] *Docuit sub Severo et Caracalla.* Catal., c. 38.
[6] Eus., *Ibid.*, lib. VI, c. III, p. 165.
[7] Mœhler, *Patrol.*, t. II, p. 19.

ville si riche de souvenirs un cours d'enseignement chrétien. Plus tard Origène cherchant aux pieds du Calvaire un abri contre les persécutions qui le chassaient, lui aussi, d'Alexandrie, devait comme son maître donner des leçons dans la ville sainte, et saint Pamphyle y fonder une des premières bibliothèques chrétiennes. La parole de Clément ne fut pas moins féconde à Jérusalem qu'à Alexandrie. Il édifia et confirma les fidèles dans la foi, dont il étendit le domaine par de nouvelles conquêtes. Eusèbe nous en a conservé un éclatant témoignage. Dans une lettre de recommandation que saint Alexandre donna à son ancien maître, en le députant aux fidèles d'Antioche pour les féliciter sur l'élection de saint Asclépiade, leur nouvel évêque, il dit en terminant : « Je vous envoie cette lettre, vénérables frères, par le saint prêtre Clément, homme vertueux et digne de confiance, qui vous est déjà connu et que vous apprendrez à mieux connaître encore. Tant que les décrets de la providence de Dieu ont permis qu'il habitât parmi nous, il a non-seulement affermi l'Église, il l'a encore étendue [1]. »

Cette lettre fut écrite l'an 211. Depuis ce moment il n'est plus question de Clément dans l'histoire ecclésiastique. Se fixa-t-il à Antioche, retourna-t-il auprès de son ami à Jérusalem, ou vint-il prendre de nouveau la direction de l'école d'Alexandrie, nous l'ignorons complétement. Cependant il est à croire qu'il prit ce dernier parti et qu'il voulut mourir sur le théâtre de ses premiers et plus glorieux travaux [2]. L'année de sa mort n'est pas moins incertaine [3].

[1] Eus., *Hist. eccl.*, lib. VI, c. XI, p. 172.
[2] Cf. Guerike, *l. c.*, p. 35.
[3] Dupin et Læmmer le font mourir en 220, Guerike en 213, D. Remy, D. Ceillier et Mœhler, en 217.

C'est là tout ce que nous savons de la vie de ce grand homme, l'une des plus brillantes gloires de l'Église catholique. Les premiers Pères, surtout ceux d'Orient, lui donnent le titre de saint, et le *Martyrologe* d'Usuard place sa fête au 4 décembre ; mais son nom n'a pas été inséré dans le *Martyrologe romain* [1].

Eusèbe, saint Jérôme, Photius et Nicéphore donnent la liste des nombreux ouvrages de Clément d'Alexandrie. Ici encore nous avons à déplorer des pertes considérables ; mais le petit nombre des écrits qui nous restent suffisent pour perpétuer la gloire de notre saint docteur, et nous autorisent à lui donner le titre d'apôtre de la science chrétienne.

[1] Les motifs de cette non insertion sont développés dans une lettre de Benoît XIV à Jean V de Portugal, dont nous parlerons à la fin de cette étude.

CHAPITRE V

Ouvrages de Clément.

Les ouvrages de Clément[1] peuvent se partager en trois catégories : Ceux qui nous sont parvenus intégralement ; ceux dont nous ne possédons que des fragments plus ou moins considérables, et ceux enfin dont il ne nous reste que les titres.

Parmi les ouvrages qui nous sont parvenus intégralement, l'on doit mettre au premier rang l'*Exhortation aux Gentils*, le *Pédagogue* et les *Stromates.* Clément, comme nous l'avons dit, s'occupait principalement de la conversion des païens. Or ce que les livres saints étaient aux juifs, la philosophie le devenait pour les païens instruits, et quiconque les approchait de ce côté pouvait espérer de triompher de leur cœur et d'emporter leur conviction. Clément se proposa donc de démontrer l'harmonie qui existe entre le christianisme et la vraie philosophie et d'écarter par là toutes les objections que soulevait contre lui la science grecque. Nous trouvons ce projet développé dans ces trois premiers ouvrages, qui forment ensemble, suivant

1 Cf. Fabr. *Biblioth. græc.* l. V, c. 1, p. 108-115.—Aug. Ferd. Doehne, *De γνώσει*, Clem. Alex., p. 68-73.—Hugo Læmmer, Clem. Alex., *De λόγου doctrina*, p. 5-11.

sa propre remarque[1], un tout complet, une introduction philosophique à la science du christianisme. L'*Exhortation aux Gentils* (λόγος προτρεπτικός) a pour but de démontrer que le paganisme est contraire à la raison. Son authenticité est incontestable et suffisamment attestée par l'histoire et par Clément lui-même[2]. Son but fait voir clairement qu'il a précédé les deux autres, et Photius en fait aussi la remarque, de sorte, dit Mœhler, qu'il a dû être écrit et publié avant la fin du IIe siècle, probablement entre les années 190 et 194. Clément y prouve d'abord avec un grand luxe d'érudition que la religion païenne, ses oracles, sa théogonie sont autant d'inventions et de supercheries. Il soulève le voile qui couvre les mystères grecs, auxquels il avait été lui-même initié, et montre que cette initiation n'apprenait rien de nouveau ou plutôt rien qui ne fût scandaleux et immoral. Quant à la philosophie et aux lettres, Clément reconnaît qu'on y trouve de bonnes et d'excellentes choses qu'il attribue au Verbe. Mais les philosophes et les poëtes ont mêlé beaucoup d'alliage à l'or pur de la vérité. Ils se montrent souvent en contradiction entre eux et avec eux-mêmes. Or comme tout ce qu'ils ont dit de bien se rencontre aussi dans les écrits des prophètes, lesquels, inspirés qu'ils étaient de Dieu, sont tous parfaitement d'accord entre eux, Clément s'autorise de ce fait pour engager vivement les philosophes à adopter la foi chrétienne. Il dépeint avec une grande force la vraie différence entre le christianisme et le paganisme; les bénédictions qui accompagnent l'un et les suites malheureuses de l'autre; la déraison du culte des idoles, qui ravale

[1] Pœd. I, 1 : *Τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.* — Cf. *Cohort. ad Gentes*, in fin.

[2] *Strom. VII*, 4, p. 841.

l'homme au-dessous même de la bête, et la sublimité de la foi chrétienne, qui élève les hommes jusqu'à Dieu. « Vous « qui croyez aux magiciens, s'écrie-t-il avec un saint en-« thousiasme, qui portez des amulettes et qui vous mettez « sous la protection de formules magiques, vous ne voulez « pas vous revêtir du Verbe divin, du Sauveur... Et toi « aussi, vénérable Amphion, quitte ta Thèbes, et viens « auprès de nous; abandonne la divination et la folie des « bacchanales et laisse-toi conduire à la vérité. Vois, je te « donne le bâton pour qu'il te serve d'appui. Hâte-toi d'ac-« courir, Tirésias, crois, et tu recouvreras la vue. Jésus-« Christ brille d'un éclat plus vif que le soleil, et cet éclat « rouvre les yeux des aveugles. »

Le commencement et la dernière moitié de cet ouvrage, dit Mœhler, sont écrits avec une sensibilité bien faite pour attirer les cœurs par l'enthousiasme, tandis que le poids de la science avec laquelle le paganisme est combattu ne pouvait guère manquer de faire sur les esprits une impression profonde et victorieuse [1].

Le second ouvrage de Clément, intitulé le *Précepteur* (Παιδαγωγός) ou le Conducteur dans le chemin du salut, est destiné à ceux qui, ayant déjà acquis la foi, doivent être formés à la pratique de la vie chrétienne. Clément en parle en ces termes, au sixième livre des *Stromates :* « Le *Pé-« dagogue*, que nous avons divisé en trois livres, traite « de l'éducation et de l'institution des mœurs depuis l'en-« fance, c'est-à-dire qu'il trace les règles de la vie qui de « la catéchèse se développe par la foi, et que, par la pra-« tique de la vertu, il prépare à recevoir la science gno-« stique l'âme de ceux qui sont inscrits au nombre des

1 Cf. Mœhler, *Patrol.*, t. II, p. 25-26.

« hommes parfaits[1]. » Après avoir excité, dans son *Exhortation,* au désir et à la recherche effective d'une vie vertueuse en ce monde et heureuse dans l'autre, Clément expose dans son *Pédagogue* les motifs qu'ont les hommes de travailler à l'amélioration de leur âme. Il place devant leurs yeux l'idéal moral qu'ils doivent s'efforcer d'imiter, idéal contre lequel vient se briser la force des inclinations corrompues, et duquel l'esprit malade doit recevoir la santé et les forces. Cet idéal n'est point une conception abstraite : c'est une réalité vivante, Dieu et homme tout ensemble, à la fois modèle, médecin et précepteur de l'âme, en un mot Jésus-Christ. Jésus-Christ, le divin pédagogue, se présente donc à nous pour faire notre éducation : modèle, il est sans tache, il est absolument impeccable et affranchi des alternatives des passions; médecin, il remet nos péchés comme Dieu, et comme homme il nous apprend à n'en plus commettre; précepteur, son éducation est pour tous, quels que soient le sexe, l'âge ou le degré de développement spirituel. Elle s'étend aussi à tous les temps, à tous les siècles. Jésus-Christ est ainsi le précepteur universel et le maître unique du genre humain : dans l'Ancien Testament il a parlé par Moïse et les prophètes; dans le Nouveau Testament, par lui-même, quand il a apparu aux hommes pour leur tracer le véritable chemin de la vertu. On peut même dire que c'est lui qui a instruit les gentils par la philosophie, car tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans la philosophie vient de ce divin précepteur et ne peut venir que de lui.

Ainsi le devoir, la règle des mœurs s'identifient avec l'enseignement et la vie de Jésus-Christ. La vie du chrétien

[1] *Strom.* VI. 1.

doit être une suite non interrompue d'actions dignes d'une âme qui porte en elle-même l'image spirituelle du Verbe.

Après avoir ainsi établi, dans le premier livre, l'origine, la nature et la règle générale du devoir, Clément, dans les deux livres suivants, passe aux règles particulières d'après lesquelles les actions d'un chrétien doivent être dirigées tant dans la vie publique que dans la vie privée. Les devoirs qu'il prescrit dans le choix et l'usage des aliments, des boissons, des vêtements, du mariage, dans la célébration des fêtes, dans les fonctions sociales, lui fournissent l'occasion de présenter, comme opposition, le tableau des mœurs païennes. On trouve là des détails aussi tristes qu'instructifs sur la corruption effrayante à laquelle le christianisme vint arracher le monde païen.

Le *Pédagogue* se termine par deux hymnes en l'honneur de Jésus-Christ. Le premier, suivant l'illustre auteur de la *Défense de la foi de Nicée*, serait l'un de ces cantiques sacrés que chantaient dans leurs réunions les chrétiens de la primitive Église. Læmmer et quelques autres critiques regardent comme plus probable l'opinion qui l'attribue en propre à Clément [1].

Mœhler remarque que le *Pédagogue* est moins parfait, sous le rapport de la composition littéraire, que l'*Exhortation*. Il reproche à l'auteur de frivoles jeux d'esprit, des développements lourds, des transitions brusques, une méthode peu régulière. Mais ces défauts, s'ils existent, sont bien compensés par les qualités que Clément déploie dans cette composition comme dans tous ses ouvrages, et que Mœhler s'empresse lui-même de reconnaître. Ce savant critique rend hommage au riche talent et à l'esprit profon-

[1] Cf. Potter., *Clem. Alex.* Op., p. 312. — Læmmer, *Clem. Alex.*, *De Λόγῳ doctrina*, p. 7.

dément chrétien de l'auteur du *Pédagogue :* « Si plusieurs des règles qu'il prescrit, dit-il, nous paraissent aujourd'hui minutieuses et même inconvenantes, nous ne devons pas oublier que toutes choses sont bien changées depuis son temps. La puissance du paganisme ne consistait pas alors en de vains rêves mythologiques, mais dans la vie pratique où elle s'était incarnée. La vie païenne, avec ses mœurs et ses coutumes, était le plus formidable adversaire du christianisme. Il fallait briser cette puissance, et, malgré toute la résistance qu'y opposait la direction prise par le monde, il fallait appliquer le principe du christianisme à l'ennoblissement de la vie publique et privée, entreprise non moins difficile que celle de détruire le charme qui attachait les hommes au culte des divinités du paganisme. Le genre humain, régénéré par le christianisme, avait de nouveau besoin de lisières pour apprendre à se mouvoir, d'après les règles de l'Évangile, dans un monde qui ne possédait plus d'échelle pour mesurer la vertu [1]. »

Les *Stromates* ou Tapisseries sont le troisième ouvrage qui complète l'enseignement par lequel Clément s'était proposé d'élever l'homme à la perfection du christianisme. Cet ouvrage, divisé en huit livres, est sans contredit ce qui a paru de plus important dans les lettres chrétiennes au IIe siècle. Le titre [2], en apparence singulier, n'est pourtant pas nouveau, et Eusèbe remarque que Plutarque l'avait choisi avant Clément pour l'un de ses écrits. Clément explique ainsi le motif qu'il a eu de donner ce titre à son ouvrage. « Ces livres, dit-il. renferment la vérité

[1] *Patrol.*, t. II, p. 30.

[2] Voici quel en est le titre complet d'après Photius : Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν Γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. Mais Clément l'appelle lui-même en abrégé Στρωματεῖς. —Cf. Eus., *Hist. eccl.*, VI, 13.

« (chrétienne) mêlée aux doctrines de la philosophie ou « plutôt couverte et cachée par elles, comme le noyau est « caché sous l'écorce de la noix [1]. » Il avoue n'avoir suivi aucune liaison naturelle dans l'exposition de ses pensées et avoir caché le fond sous l'ambiguïté de la forme, afin d'empêcher l'abus que des lecteurs imprudents ou irréfléchis pourraient faire de la doctrine chrétienne. « Comme il « pourrait arriver, dit-il, que bien des personnes fissent, « sans prudence et sans réflexion, leur lecture habituelle « de ces livres, je les ai avec intention enveloppés d'un « tissu bigarré, où les pensées se succèdent sans liaison « naturelle et où les expressions indiquent et désignent « autre chose que le contenu du discours [2]. C'est pour-« quoi, ajoute-t-il encore, ce livre ne doit pas être com-« paré à un jardin dessiné avec art et entretenu avec soin, « mais à un verger touffu et ombragé, où des arbres frui-« tiers sont placés au hasard parmi les arbres stériles, « afin qu'ils demeurent cachés à ceux qui seraient tentés « d'en dérober les fruits. C'est pour cette raison que je « n'ai pas mis d'ordre dans mon écrit et que je n'ai pas « employé un langage fleuri, car j'ai voulu que le lecteur « mît en usage son application et sa perspicacité [3]. »

Ainsi qu'il l'annonce, Clément traite dans cet ouvrage d'une foule d'objets. Il s'y étend sur tous les événements remarquables de son époque et y présente le tableau le plus intéressant de la société en nous traçant la position réciproque des chrétiens et des gentils, des catholiques et des hérétiques, et des catholiques entre eux. Il défend le christianisme contre les païens, l'Église contre les héréti-

[1] *Strom. I*, 1, p. 326.
[2] *Ibid. IV*, 2, p. 565.
[3] *Ibid. VII*, 18, p. 901 sq.

ques, et trace aux catholiques la direction qu'ils doivent suivre pour assurer au dedans comme au dehors le triomphe et les progrès de leur foi. Il est ainsi amené à traiter des rapports de la philosophie avec l'Évangile, de la foi avec la science, et de la différence entre la vraie science et la gnose hérétique. Dans ce plan qui embrassait le domaine entier des lettres divines et humaines, le docteur alexandrin déploie une érudition dont on ne trouve peut-être ni avant ni après lui un second exemple dans l'Église. Il cite plus de trois cents auteurs tant sacrés que profanes, dont plusieurs ne nous sont connus que par son témoignage ; de sorte que, suivant la remarque de Sylburgius, si tous les monuments de la littérature grecque avaient été détruits, Clément suffirait à lui seul pour nous en faire connaître le nombre et l'importance [1].

Nonobstant la multitude d'objets dont il est question dans cet ouvrage, une seule pensée les unit tous : c'est de montrer que la doctrine chrétienne, ou, pour mieux dire, la doctrine catholique est la seule véritable, et que la sagesse de l'Évangile surpasse toute sagesse. Voilà pourquoi Clément décrit avec tant de détails tout ce qui se rapporte à la science profane et à la gnose hérétique, les place en regard de la science de l'Église, prouve ainsi la supériorité de cette dernière sur les autres, et cela non-seulement

[1] «*Præter theologicas disputationes, tam varius est hic scriptor, ut non immerito Plutarchus et Athenæus christianus appellari queat : atque adeo illorum ipsorum buculis passim hoc arvum suum exaravit, aut saltem ex iisdem, ex quibus illi fontibus, pleraque petivit omnia. Quamobrem ut Theodorus Gaza superiori seculo interrogatus si omnes scriptores Græci periissent quonam uno superstite cognosci possit Græciæ veteris eruditio, Plutarchum nominavit : ita si et Plutarchus et Athenæus intercidissent, ex uno Clemente nostro intelligi posset, quam multa et quam varia Græci reliquerint ingenii sui monumenta. Nam trecentis plures a Clemente citantur auctores tam sacri quam profani : quorum multi ne nomine quidem hucusque fuere cogniti.*» (Sylburg. *Epist.* a. 1594, *ad acad. Marburgensis doctores scripta* ; apud Potter. p. 1038.)

dans l'ensemble des principes, mais encore et spécialement sur les points où la philosophie et la gnose hérétique prétendaient mériter la préférence. Cet ouvrage répondait donc parfaitement aux besoins de l'époque, et l'on conçoit que plusieurs Pères n'aient cru pouvoir louer plus dignement son auteur qu'en lui donnant le surnom de *Stromatien* [1].

A la fin du septième livre, Clément annonce une suite, mais dans laquelle il se propose d'adopter une méthode différente. Aussi Eusèbe, saint Jérôme, Ruffin et Photius parlent-ils d'un huitième livre des *Stromates*. Celui que nous possédons sous ce titre n'a, pour ainsi dire, rien de commun avec les sept livres qui précèdent; il y est à peine question de sujets théologiques, et après une courte introduction, l'auteur n'y traite que de logique et de dialectique. Photius témoigne que le commencement de ce livre variait selon les divers exemplaires qu'il avait sous les yeux, et qu'il contenait en outre plusieurs erreurs dogmatiques dont le livre qui nous reste n'offre aucune trace [2]. Ces motifs et quelques autres ont fait révoquer en doute son authenticité. Le Nourry et Doehne soutiennent qu'il n'appartient pas à Clément [3]. Au contraire, Fabricius, Mœhler et Læmmer [4], tout en accordant que le huitième livre que nous possédons aujourd'hui ne nous est pas parvenu intégralement, le regardent cependant comme authentique. Cette seconde opinion nous semble la plus probable. Car, bien que ce dernier livre ne se rattache pas à ceux qui le précèdent par les questions qu'il traite, il se rapporte néan-

[1] Ὁ Στρωματεύς.
[2] Phot. *Biblioth.*, cod. 111.
[3] Le Nourry, p. 893, 1289 et 1308; — Dœhne, p. 71.
[4] Fabr. *Biblioth. græc.*, l. V, p. 102 sq.; — Mœlher, *Patr.*, t. II, p. 35 — Læmmer, p. 9.

moins au but général que s'était proposé Clément, de réveiller dans les chrétiens le goût des études philosophiques et littéraires, afin de leur faire acquérir en tous les genres la supériorité sur les païens.

Comme nous l'avons remarqué déjà, ces trois ouvrages de Clément d'Alexandrie s'enchaînent par un lien très-étroit et tendent à une même fin : mener par la raison les païens à la foi et de la foi les élever par la science à la perfection du christianisme. Ils répondaient aux trois degrés par lesquels passaient les catéchumènes avant d'être admis au nombre des parfaits chrétiens. « Les chrétiens, dit Origène [1], examinent autant qu'ils le peuvent le cœur de ceux qui veulent être du nombre de leurs disciples, et ils leur font en particulier diverses *exhortations* pour les fortifier dans le dessein de bien vivre avant de les recevoir dans leurs assemblées. Enfin ils les y reçoivent quand ils les voient dans l'état où ils les désirent et ils en font un ordre à part, car ils en ont deux différents parmi eux : l'un des initiés, qui ne le sont que depuis peu et qui n'ont pas encore reçu le symbole de leur purification (le baptême) ; l'autre des personnes qui ont donné toutes les preuves possibles de n'abandonner jamais la profession du christianisme. »

Ces épreuves successives du catéchuménat et de l'initiation aux mystères chrétiens, exigées par la prudence, offraient de plus aux Grecs une grande ressemblance avec la méthode d'enseignement de Pythagore et des anciens philosophes. Elles devaient donc paraître naturelles aux païens et les intéresser vivement [2].

[1] *Adv. Cels.* l. III, col. 163, édit. Migne.

[2] « *Tria hujus Clementis scripta*, dit Fabricius, *Protrepticum, Pædagogum et Stromateon libros, Daniel Heinsius pulchre observavit referre veterum mystagogorum ac philosophorum tres gradus*, ἀποκάθαρσιν, μύησιν *ac denique* ἐποπτείαν. *In* Protreptico *enim Clementem primo veluti purgare futuros chris-*

Nous possédons un quatrième ouvrage de Clément sur un sujet d'un intérêt plus universel et plus pratique. Ce petit écrit intitulé : *Quel riche sera sauvé* [1]*?* fut d'abord attribué à Origène par Cariophyle et Ghisler; mais les motifs de ces critiques n'ont pu prévaloir contre le témoignage unanime de l'antiquité, et il est aujourd'hui démontré que le maître d'Origène en est le véritable auteur [2].

La pensée qui a présidé à la composition de ce petit chef-d'œuvre est la même qu'on retrouve dans tous les écrits de notre illustre docteur, c'est-à-dire la conciliation et l'harmonie de la nature et de la grâce. Clément fait connaître lui-même, au chapitre quatrième de cette dissertation, l'occasion qui l'a déterminé à l'écrire. L'idée de la communauté des biens, telle qu'elle existait dans l'origine à Jérusalem, était toujours chère aux chrétiens, et quoiqu'elle ne se réalisât pas partout de la même manière, on ne cessait néanmoins d'y tendre. D'un autre côté, quelques Gnostiques, se prévalant de ce souvenir historique et de quelques passages de l'Évangile, condamnaient la propriété des biens de la terre comme contraire au christianisme et prêchaient une sorte de communisme sur le modèle de la république de Platon [3]. Enfin les paroles de Jésus-Christ : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez « tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres ; » et celles-ci : « Il est plus facile à un câble de passer par le « trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le

tianos a sordibus adhærentium superstitionum atque ethnicismi, in Pædagogo *factos jam initiare atque instituere, in* Stromateon *denique* libris *ad sacra maxima et supremam Dei contemplationem admittere.* (*Biblioth. Græc.* l. V, p. 102.)

[1] Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;

[2] Fabricius, *Biblioth. Græc.* l. I.

[3] Il n'y a vraiment *rien de nouveau sous le soleil*. Il est curieux de voir, dans Clément, à quel point se ressemblent les socialistes du IIe et du XIXe siècle.

« royaume de Dieu, » avaient quelque chose d'effrayant pour les riches païens. La pensée que, pour devenir chrétien, il était nécessaire de se dépouiller de tous ses biens, les éloignait de la foi.

Les intérêts de la doctrine et le salut des âmes, engagés dans cette question, déterminèrent Clément à lui consacrer une dissertation spéciale, et le commentaire qu'il fait sur le jeune riche de l'Évangile est sans contredit ce qui a été écrit de meilleur sur ce sujet.

Clément entre en matière par cette remarque que tantôt le désir de flatter les riches, tantôt une interprétation forcée des paroles de Jésus-Christ deviennent nuisibles au salut de ceux qui possèdent les biens de ce monde, et il ajoute que, pour cette raison, il va en donner la véritable explication. Les paroles du Seigneur, dit-il ensuite, n'ôtent point au riche tout espoir de salut, pourvu que du reste il accomplisse les commandements de Dieu. Car, en considérant ce passage de plus près, on voit que Jésus n'a point exigé du riche qu'il renonçât à ses richesses, mais qu'il déracinât dans son cœur toutes ses passions, et c'est là tout ce qu'il exige de Zachée. D'ailleurs Jésus n'a-t-il pas recommandé de faire l'aumône? Or l'aumône suppose nécessairement la possession des richesses. Ce n'est point effet la simple possession des biens de ce monde qui décide d sort de l'homme, mais l'attache qu'on y a et l'usage qu'on fait. C'est en quoi le jeune riche n'avait pas compris Jésu et c'est là le motif pour lequel il se retira avec tristesse.

Dans la seconde partie, Clément va plus loin, et il montre que non-seulement les richesses ne sont pas un obstacle nécessaire au salut, mais qu'elles peuvent devenir des moyens de sanctification et de mérite pour le ciel. Les richesses en effet facilitent le parfait accomplissement du

devoir qui nous est imposé d'aimer Dieu et le prochain, par le soulagement effectif des malheureux et surtout des veuves et des orphelins dont les prières profitent à leur tour aux riches. Les plus grands encouragements sont donnés à cette libéralité effective, d'abord par l'exemple du Sauveur, puis par la dignité de la charité chrétienne qui dure éternellement et par sa puissance salutaire qui efface même les péchés.

Enfin Clément termine son écrit par l'histoire touchante et si souvent reproduite de ce jeune homme poursuivi et retrouvé par la charité de saint Jean l'Évangéliste, et il en tire la conclusion que si les riches sont damnés, ce ne sont pas leurs richesses mais leurs dispositions qui les perdent.

« La contexture générale de cet ouvrage, dit Mœhler[1], est fort simple et il est écrit, depuis le commencement jusqu'à la fin, avec esprit et sensibilité. Sa tendance est toute pratique, et quoique le sujet dont il est question soit spécial, il est traité d'une manière si intéressante et avec une telle largeur qu'il conservera son prix en tout temps et en tous lieux. »

Outre les quatre écrits dont nous venons de parler, les éditions les plus récentes des œuvres de Clément contien-nt quelques autres productions attribuées sans preuve ffisante au docteur alexandrin. De ce nombre est d'abord crit intitulé : *Extraits abrégés des œuvres de Théodote, de doctrine dite Orientale, du temps où florissait Valentin*[2]. Le style n'est pas, à vrai dire, sans ressemblance avec celui de l'auteur des *Stromates*; mais les principes qu'on y trouve énoncés sont contraires à sa doctrine. Ainsi il y est

[1] *Patrol.*, t. 2, p. 37.

[2] Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς Ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους Ἐπιτομαί.

dit que Dieu est un être corporel; que le Sauveur n'est pas le même que le Verbe incarné, qu'avant la venue de Jésus-Christ tout était soumis au destin, etc. Il faudrait supposer que Clément n'a voulu dans cet ouvrage que reproduire les idées de Valentin, de Basilides et de leurs disciples. D'ailleurs, ni Eusèbe, ni Photius, ni aucun des anciens qui ont dressé le catalogue des ouvrages de Clément n'a connu ni nommé ces *Extraits*. Aussi Doehne, Moehler, et quelques autres critiques regardent-ils cet écrit comme apocryphe. Lœmmer incline à penser que peut-être Clément a recueilli lui-même ces extraits pour les mettre en regard de sa propre doctrine, et pour montrer par cette comparaison en quoi la gnose hérétique diffère de la gnose catholique. Il fonde cette conjecture sur ce qu'on trouve dans ce recueil des pensées et des opinions assez semblables à celles que Clément professe dans ses ouvrages authentiques. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est certain qu'on ne peut chercher dans ces extraits l'expression de la doctrine propre au docteur alexandrin.

Il en est de même d'un autre écrit intitulé : *Choix tirés des livres prophétiques*[1]. Le sujet s'accorde peu avec ce titre, car non-seulement on y trouve des passages qui ne sont point tirés des livres prophétiques, mais qui leur sont absolument contraires. Ainsi les apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, la révélation et la prédication de saint Pierre y sont cités au milieu d'autres livres canoniques. L'on y remarque aussi plusieurs opinions propres aux Gnostiques. Il n'est donc guère possible d'attribuer cet écrit à Clément. Il est probablement, suivant l'opinion de Lœmmer, l'œuvre d'un abréviateur plus moderne que Clément qui aura tiré

[1] Ἐκ τῶν προφητικῶν Ἐκλογαί.

ces extraits soit des commentaires gnostiques sur l'Écriture sainte, soit des ouvrages de Clément lui-même [1].

Enfin un troisième écrit, dont l'authenticité est très-douteuse, est celui que nous possédons sous le titre de : *Éclaircissements succincts sur les Épîtres catholiques* [2]. C'est la traduction latine d'un commentaire grec sur la première Épître de saint Pierre, sur la première et la seconde de saint Jean et sur celle de saint Jacques. On attribue cette traduction à l'abbé Cassiodore, qui l'aurait faite sur un ouvrage de Clément. Il est certain que Cassiodore a fait une traduction d'un commentaire sur les Épîtres catholiques qu'il croyait appartenir à Clément d'Alexandrie. Mais, comme nous le dirons à propos des erreurs imputées à cet illustre docteur, il n'est pas certain que les *Éclaircissements* que nous possédons aujourd'hui soient la traduction de Cassiodore; et de plus il est douteux que le commentaire attribué par cet abbé à Clément soit véritablement l'œuvre du maître d'Origène. D'ailleurs, comme Cassiodore avoue qu'il n'a pas respecté le texte grec, mais qu'il en a changé ou supprimé plusieurs passages répréhensibles, cet écrit ne saurait avoir, en toute hypothèse, qu'une autorité très-restreinte et peut être considéré comme apocryphe.

Parmi les ouvrages de Clément dont il ne nous reste que des fragments plus ou moins courts, le plus important est, sans contredit, celui des *Hypotyposes*, composé, comme les *Stromates*, de huit livres. Ces *Hypotyposes*, ou *Institutions*, renfermaient une exposition abrégée du véritable contenu des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans même excepter nos livres deutero-canoniques.

[1] Lœmmer, l. l., p. 10.—Cf. Dœhne, *De Γνώσει*, p. 74, Combefisii *Annotat.* apud Pott., p. 989, et Mœhler.
[2] *Adumbrationes in Epistolas catholicas.*

On y trouvait plusieurs notices précieuses sur l'histoire du canon du Nouveau Testament, citées en partie par Eusèbe. Quant à l'ouvrage lui-même, Photius, comme nous le dirons en son lieu, en porte un jugement défavorable, et y relève des erreurs sur lesquelles Eusèbe, saint Jérôme et les autres Pères gardent le plus profond silence. Il est donc plus que probable que cet ouvrage, comme l'insinue Photius lui-même, a été falsifié par des hérétiques avant de disparaître tout à fait [1].

Un autre des écrits de Clément avait pour titre *De la Pâque*, et il fut occasionné, d'après ce que l'auteur nous apprend lui-même, par la publication de Méliton de Sardes sur le même sujet [2]. Clément a composé aussi des traités sur *la Providence* [3], sur *l'Ame* [4], sur *la Calomnie* [5] et sur *le Mariage* [6]. Il nous reste de tous ces écrits quelques fragments qui ont été reproduits par Potter, dans son édition des œuvres de Clément d'Alexandrie.

Nous ne possédons absolument que le titre de ceux dont il nous reste à parler.

C'est d'abord le livre intitulé *Canon ecclésiastique* [7]. Clément, au rapport d'Eusèbe, l'avait dédié à son élève, saint Alexandre, évêque de Jérusalem, et dirigé contre ceux qui penchaient aux cérémonies judaïques. Il est probable qu'il montrait dans cet ouvrage l'harmonie des deux Testaments et la supériorité du Nouveau sur l'Ancien contre les chrétiens judaïsants [8]. Eusèbe parle de deux autres

[1] V. ci-après liv. V, ch. 6.
[2] Περὶ τοῦ Πάσχα σύγγραμμα.—Cf. Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 26; VI, 12.
[3] Περὶ προνοίας.
[4] Cf. *Strom. III*, 3; V, 13.
[5] Περὶ καταλαλίας.
[6] Λόγος γαμικός. Cf. *Pæd.* III, 8.
[7] Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ περὶ τοὺς ἰουδαΐζοντας.—Cf. Eus. *Hist. eccl.*, VI, 13, et *Str. VI*, 15.
[8] Cf. Læmmer l. l. p. 12.

écrits : l'un sur *le Jeûne*, et l'autre sur *la Patience*, adressés aux néophytes [1].

Enfin, dans ses ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, Clément parle de divers traités qu'il avait déjà achevés ou qu'il se proposait de terminer, sur *la Continence* [2], sur *les Principes*, contre les Marcionites [3], sur *les Anges* [4], sur *le Démon* [5], sur *la Résurrection* [6], sur *la Formation du monde* [7], sur *la Prophétie* [8].

La première édition des œuvres de Clément fut publiée à Florence, en 1550, par Pierre Victorius, aidé dans son travail par Marcel Corvin, cardinal de Sainte-Croix. Elle fut suivie de plusieurs autres éditions, qui parurent successivement à Bâle, à Heidelberg, à Munich, à Paris. Cette dernière, publiée en 1629, laissait encore quelques lacunes, qui furent heureusement comblées par Jean Potter, évêque anglican d'Oxford. Profitant des travaux faits jusqu'à lui par les éditeurs et les commentateurs du savant prêtre d'Alexandrie, Potter publia en 1715 une nouvelle édition de ses œuvres, beaucoup plus complète que toutes les autres, et la plus généralement suivie. On lui reproche seulement quelques fautes d'impression dans le texte. Depuis, il en a paru une autre à Leipsick, publiée en quatre volumes, de 1831 à 1834, par Reinold Klotz, lequel a eu principalement pour objet de restituer le texte de Clément, à l'aide des scholies manuscrites de Paris [9].

[1] *Διαλέξεις περὶ νηστείας — ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν εἰς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους.* — Eus. *Hist. eccl. VI*, 13.
[2] Περὶ ἐγκρατείας. — *Pæd.* 11, 10.
[3] Περὶ ἀρχῶν. — *Str. III*, 3.
[4] Ὁ περὶ ἀγγέλων λόγος. — *Str. VI*, 3.
[5] Περὶ τοῦ διαβόλου. — *Str. IV*, 12.
[6] Περὶ ἀναστάσεως. — *Pædagog.* II, 20.
[7] Περὶ γενέσεως κόσμου. — *Str. VI*, 18.
[8] Περὶ προφητείας, — *Str.* IV, 13, p. 605. — Cf. Fabricius, *Biblioth. Græc.*, et Læmmer, l. l.
[9] Cf. Læmmer l. l., p. 14.

N'ayant pu nous procurer cette édition, nous avons suivi celle d'Oxford dans notre étude sur Clément d'Alexandrie.

Le simple catalogue des écrits de ce Père, que nous venons de donner, prouve avec quelle ardeur, avec quelle prodigieuse activité il se dévoua au triomphe de la religion qui avait triomphé de son propre cœur. L'on aurait peine à concevoir comment, dans une vie assez courte, partagée, d'ailleurs, par les œuvres du zèle sacerdotal et les devoirs du catéchuménat, et agitée par les persécutions et par l'exil, ce grand docteur a pu trouver assez de paisible loisir pour produire des ouvrages aussi nombreux et aussi importants, si l'on ne se rappelait qu'il est entré dans le sein de l'Église avec un esprit tout formé et initié aux secrets de la vie et de la science profane. Qu'on ajoute à cela la puissance et la fécondité qu'apportèrent à ce génie ainsi préparé la lumière et la charité de l'Évangile, et l'on s'expliquera peut-être la prodigieuse activité et les immenses ressources qu'il déploya dans la défense et la propagation de la doctrine chrétienne.

Malgré cette explication, Clément n'en reste pas moins un prodige d'active science, tel que le christianisme seul en a su produire. La tâche qu'il s'était imposée présentait en elle-même, et dans les circonstances où il l'accomplit, les difficultés les plus insurmontables. Rendre compte rationnellement du christianisme, non-seulement dans ses principes généraux, mais jusque dans l'application de ces principes aux moindres détails de la vie pratique; satisfaire les besoins légitimes de la raison sans blesser les droits imprescriptibles de la foi, créer une science qui embrassait tout ensemble le ciel et la terre, le passé et l'avenir, le temps et l'éternité; montrer les harmonies de la nature et de la grâce, de la philosophie et de la religion.

de l'homme et du chrétien, est assurément l'un des desseins les plus grands, les plus difficiles que puisse concevoir l'esprit humain. Ce fut le dessein que conçut Clément, et cela au IIe siècle de notre ère, sans autre guide dans cette voie si nouvelle que son génie et sa foi, ayant, si l'on peut le dire, les pieds dans le sang des martyrs et la tête sous la hache du bourreau [1]. On a parlé de Socrate dissertant paisiblement avec ses amis de l'immortalité de l'âme, quelques heures avant de boire la ciguë ; on a admiré cette tranquillité du sage en face de la mort et cet empire d'une grande âme sur elle-même : nous ne contredirons pas à cette admiration. Mais, il nous est bien permis de l'affirmer, Clément d'Alexandrie est plus grand et plus admirable que Socrate. Non-seulement les périls qui menacent sa vie n'ont pas le pouvoir de lui ôter le calme de l'esprit et la sainte liberté de l'apostolat, mais le martyre, le témoignage du sang rendu à la vérité et à la justice, lui semble, comme à saint Paul, le plus désirable de tous les biens, parce qu'il est le plus haut degré de force et de grandeur morales auquel l'homme puisse s'élever ici-bas.

Ainsi donc l'on peut dire que la science chrétienne, comme l'Église elle-même, a pris naissance dans le sang. Pour se produire et se former, elle n'eut pas besoin, comme la science et les lettres profanes, de ces loisirs de la paix tant vantés par les poëtes et par les philosophes de Rome et d'Athènes [2]. Semblables à ces Israélites, de retour de Babylone, qui d'une main relevaient les remparts abattus de Jérusalem, et de l'autre tenaient l'épée du combat pour

[1] « Chaque jour, dit-il lui-même, nous voyons couler par torrent le sang des martyrs, brûlés, torturés, décapités sous nos yeux. » *Str.* II, 20, p. 494.

[2] ...... Studiis florentem ignobilis oti. (VIRGILE.)

repousser les attaques des Samaritains, les premiers docteurs chrétiens nous donnent ce spectacle, trop peu remarqué et cependant incomparable, des spéculations les plus hautes, les plus sereines de la science, unies aux luttes les plus ardentes, à l'activité la plus féconde de l'apostolat. C'est là ce qui frappe surtout un esprit attentif dans la vie de Clément d'Alexandrie, et ce qui donne aux écrits dont nous allons commencer l'étude et l'analyse un intérêt que ne sauraient inspirer les *Dialogues* du *divin* Platon.

LIVRE II

LES ARTS, LES SCIENCES HUMAINES ET LA PHILOSOPHIE.

CHAPITRE I

Principes généraux qui dominent la question.

« Reconnaissons-le, alors même que la nuit païenne « couvrait la terre, les hommes de génie firent briller d'ad- « mirables clartés, la philosophie, les lettres, l'éloquence, « la poésie, dans ce qu'elles eurent de vérité et de beauté ; « tous ces hommes, en tant qu'ils avaient reçu du ciel les « dons de l'intelligence et que la lumière de Dieu brillait « dans leur génie ; je dirai plus, les généreux efforts que « firent plusieurs d'entre eux pour percer la nuit, pour « découvrir par delà l'horizon de leur siècle quelque chose « des clartés divines, tout cela est digne d'admiration et « de respect. Je puis et je dois déplorer l'abus qu'ils firent « souvent de leurs hautes facultés ; je puis et je dois com- « patir à l'impuissance de leurs efforts ; mais je ne puis « ni mépriser, ni flétrir les dons du Créateur. Je ne me « sens pas le courage de réprouver, d'avilir, sous le nom « de paganisme, ce qui fut dans ces grands siècles le « suprême effort de l'humanité déchue pour ressaisir le fil « brisé des traditions anciennes et retrouver la lumière « que Dieu y faisait encore briller, comme un dernier et

« secourable reflet de sa vérité, *afin de ne pas se laisser* « *sans témoignage*[1] au milieu des nations et de montrer « que la créature tombée n'était pas éternellement déshé- « ritée de son amour.

« Oui, c'est par l'ordre exprès de cette miséricordieuse « Providence qu'il fut donné à l'esprit de l'homme de « jeter ces lueurs si belles, qui suffirent alors à revêtir d'un « éclat immortel les œuvres du génie antique...

« Les serviteurs de Dieu sont nombreux sur la terre ; « et à toute heure du temps, aux époques de grande réno- « vation sociale, il y en a plus qu'on ne le voit, plus qu'on « ne le sait qui travaillent par ses ordres, pour sa gloire « et à leur insu, seulement il faut prendre garde de jamais « les insulter[2]. »

Nous aimons à commencer par ces paroles d'un illustre évêque l'analyse que nous allons faire des idées de Clément d'Alexandrie touchant les lettres humaines et la philosophie. Ces paroles, inspirées par nos luttes contemporaines, ne sont en effet qu'un éloquent et fidèle écho des discours que l'auteur des *Stromates* adressait il y a seize siècles, en faveur de la même cause, aux chrétiens et aux païens d'Alexandrie.

Pour Clément, la cause des lettres humaines et de la philosophie se confondait avec celle de la Providence. Mépriser et condamner les unes, c'était méconnaître et attaquer l'autre. « Je n'ignore pas, dit-il, ce que répètent « partout certains esprits timides et ignorants. Ils disent « qu'il ne faut se livrer qu'à l'étude absolument néces- « saire des principes de la foi, et qu'un chrétien doit re- « jeter toutes les autres sciences étrangères, sous prétexte

[1] *Non sine testimonio semetipsum reliquit.* (Act. XIV, 16.)
[2] Mgr. Dupanloup. *Discours de réception à l'Académie française.*

« qu'elles sont superflues, et ne peuvent que nous fatiguer « sans fruit et nous arrêter à des soins inutiles au salut. « D'autres vont plus loin : ils prétendent que la philoso- « phie s'est introduite dans la vie pour le malheur et la « perte du genre humain, et qu'elle est une invention « diabolique. Pour moi, partant de ce principe que le mal « est essentiellement funeste et ne peut jamais, par lui- « même, produire de bons fruits, je montrerai dans tous « mes livres des *Stromates* qu'il n'en va pas ainsi de la « philosophie et qu'elle est, elle aussi, l'œuvre de la divine « Providence [1]. »

Ce début pose nettement la question et indique à l'avance la manière large et ferme dont Clément va procéder contre ses adversaires. Pour établir sa thèse en faveur de la philosophie et des sciences humaines, il remonte jusqu'à l'origine des choses et aux pensées de Dieu dans l'œuvre de la création [2].

Saint Paul, arrachant le christianisme aux idées étroites de quelques chrétiens judaïsants, en avait défini l'universalité et rattaché l'origine aux décrets éternels de Dieu qui doivent s'accomplir dans la *plénitude des temps* par le Christ, *principe* et *terme* de la vie et de l'histoire du genre humain. « Toutes choses sont de lui, en lui et par lui. Tout « est pour vous, vous pour le Christ, le Christ pour Dieu. « Dieu sera tout en toutes choses [3]. » Par ces principes aussi précis que féconds, saint Paul embrasse dans une vaste synthèse et fait converger vers le christianisme comme

[1] *Strom. I*, 4, p. 326.
[2] *Ibid. IV*, 1, p. 564.—*Ibid. I*, 1 : « Nous prendrons pour point de départ la création du monde, et pour guide la sainte et glorieuse tradition; » et *Str. IV*, 1 : « La théorie de la nature conforme aux règles de la vérité ou, pour mieux dire, l'initiation aux secrets de l'univers, qui s'acquiert par la tradition gnostique, s'élève de la théorie cosmogonique à la contemplation de Dieu. »
[3] II *Éphes. I*, 4 ; *Tit. I*, 3 ;— I *Tim. II*, 6.

vers le centre des décrets divins le passé de l'humanité et ses destinées futures; il détermine la place de la gentilité et du judaïsme dans l'économie du plan divin et pose les bases de la véritable philosophie de l'histoire.

Clément se place au point de vue de l'Apôtre des nations, s'inspire de son esprit et développe ses grands principes. Le plan de la création, dit-il, dans son ensemble comme dans ses détails, a été combiné pour le salut universel par celui qui est le maître universel. La gloire de Dieu manifestée par le bonheur et le salut des hommes, tel est le terme suprême, la raison déterminante de la création. Car Dieu est essentiellement bon. Faire le bien est sa nature, comme c'est la nature du feu d'échauffer et de la lumière d'éclairer [1]. Seulement Dieu produit le bien librement, tandis que le feu obéit à une aveugle nécessité [2]. Principe unique de toute existence, Dieu est la cause première de tous les biens. Toute vérité, toute bonté, toute vertu, tout bonheur découlent de la bonté divine comme de leur source.

Puisque l'existence de l'homme n'a de raison d'être que dans la bonté divine, puisque, par suite, le salut du genre humain est le motif de la création, il doit y avoir entre la création et le salut un rapport non d'opposition, mais de subordination et de fin. Mais Dieu ne s'est pas contenté de vouloir le salut du genre humain dans l'œuvre de la création. Bon par essence, si Dieu venait à cesser de faire le bien, il cesserait au même instant d'être Dieu, parole qui serait un monstrueux blasphème [3]. Il joint son action providentielle à l'action des causes créées qu'il dirige jusque dans les moindres détails [4]. Car à quoi servirait une bonté

[1] *Strom. I*, 17, p. 369.
[2] *Ibid. VII*, 7, p. 855.
[3] *Ibid. VI*, 16, p. 813.
[4] *Ibid. I*, 11, p. 346-347.

oisive qui ne se manifesterait pas par des actes de bienfaisance [1] ? Il est des questions que l'on ne peut soulever sans se rendre coupable et mériter le châtiment. Telle est celle qui mettrait en doute l'existence d'une Providence. La Providence brille d'un si vif éclat dans l'ordre et l'harmonie de l'univers, que c'est presque lui faire injure que de la démontrer. Aussi Épicure, qui rejette le dogme de la Providence, ne peut être compté au nombre des philosophes [2].

Ainsi la Providence est une suite nécessaire de la création, l'une ne va pas sans l'autre. La Providence est de même nature que la création. Elle a le même caractère d'universalité : Dieu prend soin de tout ce qu'il a créé. Ces deux opérations divines, bien que diverses, ont un principe commun, la bonté de Dieu, et une même fin, le salut du genre humain. Pierre dit dans les *Actes des apôtres :* « Je crois fermement que le Seigneur ne fait acception de personne, mais qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice lui est agréable. Ce n'est pas dans un temps restreint que Dieu ne fait acception de personne, c'est de toute éternité, puisque sa bienfaisance, éternelle comme lui, n'est soumise ni aux conditions de temps et de lieu, ni aux distinctions de personnes ; elle n'est ni partielle, ni exclusive [3]. »

C'est par l'intermédiaire du Verbe que Dieu crée, gouverne et sauve le genre humain. Le Verbe est la sagesse créatrice du Père, le Dieu qui n'a point de commencement, le parfait commencement de toutes choses [4], celui qui est le commencement sans temps et sans commencement et le

[1] *Strom. VI*, 12, p. 792.
[2] *Ibid. V*, 1, p 646. — Cf. *Fragm. du livre De la Provid.*, apud Potter p. 1016 sq.
[3] *Ibid. VI*, 8, p. 772.
[4] *Ibid. IV*, 25, p. 638.

premier des êtres [1]. C'est par lui que tout a été fait, et rien de ce qui a été fait ne l'a été sans lui [2].

C'est à lui aussi qu'appartient le gouvernement du monde. Le Verbe du Père qui a créé l'homme prend soin de toute créature, et dès l'origine des choses il a eu pitié de notre égarement [3].

Ce fils, le plus sublime de tous par sa nature, règle toutes choses d'après la volonté de son Père, et gouverne l'univers avec une sagesse égale à sa puissance, parce qu'il voit les pensées mystérieuses et cachées de Dieu. Car le fils ne sort jamais de la présence du Père. Présent partout et toujours, sans séparation, sans éloignement, sans changement de lieu, ne pouvant être contenu dans rien; tout esprit, toute lumière du Père, tout œil; voyant, entendant, sachant toutes choses, pénétrant toutes les forces par sa force. Toute la milice des anges lui est soumise. Les hommes lui sont soumis également, parce qu'il s'est chargé de leur rédemption [4]. Comme il est la vertu du Père, il exécute sans peine tout ce qu'il a résolu, présent aux plus minces détails de son gouvernement, sans qu'un seul puisse échapper à sa vigilance. De plus, il est le Sauveur et le Médecin des hommes, et non pas de ceux-ci à l'exception de ceux-là. Pour accomplir notre rédemption, il n'a pas dédaigné la faiblesse de notre chair, et s'en est revêtu afin de sauver tous les hommes sans distinction [5]. En un mot, le Verbe est le Fils de Dieu, notre Créateur, notre Précepteur et notre Sauveur. En lui et par lui s'accomplissent la Création, la Providence et la Rédemption.

[1] *Strom. VII*, 1, p. 829.—Cf. V, 3, p. 654.
[2] *Ibid. V*, 6, p. 669.—Cf. VI, 16, p. 812. — Joann. *I*, 3.
[3] *Cohort. ad Gent. I*, 7.
[4] *Strom. VII*, 2, p. 831 sq.
[5] *Ibid. VII*, 2, p. 832 sq.

Il y a donc unité de cause, unité d'action, unité de fin dans la création, le gouvernement du monde et le salut du genre humain. Ces trois œuvres d'un seul et même Dieu ont entre elles des rapports qu'on ne peut méconnaître sans briser l'unité du plan divin. Le Verbe qui a tout créé et qui gouverne toutes les existences n'est pas différent du Verbe rédempteur ; et ses opérations, quelque diverses, quelque multipliées qu'elles paraissent dans leur mode et dans le temps, partent d'une même cause, la bonté, et se coordonnent à une même fin, le salut universel [1].

Tels sont les principes généraux qui dominent et expliquent la doctrine de Clément d'Alexandrie sur les rapports du divin et de l'humain, de la grâce et de la nature, et par suite du christianisme et de la civilisation païenne. Il rejette et combat avec saint Paul et saint Jean le dualisme juif et gnostique qui divisait la nature et le genre humain en divisant son principe.

Le salut du genre humain est le terme de la pensée et de l'opération du Verbe, aussi bien que la loi suprême de sa providence dans le gouvernement du monde, et ce principe qui doit dominer toutes les législations humaines : *Salus populi suprema lex esto*, est à la tête du code divin qui régit les opérations du fils de Dieu. On doit donc rapporter au Verbe créateur, maître, rédempteur, tout ce qui se trouve de bien et de vrai tant chez les Grecs que chez les barbares, c'est-à-dire tout ce qui de près ou de loin prépare et conduit l'homme au salut.

Le salut s'accomplit par l'union de l'homme avec Dieu, et la condition de cette union est la ressemblance [2] qui

[1] *Cohort. ad Græc. I*, 6, 7.
[2] *Strom. II*, 19, p. 480.

s'opère par la connaissance et la sainteté. La sainteté dépend de la connaissance, et la connaissance qui suffit au salut ne peut s'obtenir que par la grâce et l'enseignement du Verbe, c'est-à-dire par la foi surnaturelle[1].

La foi surnaturelle est donc la seule voie directe, la voie royale et nécessaire qui mène à la vérité, à la sainteté, au salut. Mais si la vérité n'a qu'une voie directe, d'autres ruisseaux lui arrivent de divers côtés et se jettent dans son lit comme dans un fleuve éternel[2]. Le cercle des études humaines : les sciences, les arts et la philosophie sont au nombre de ces affluents divins. Ils viennent de Dieu et y ramènent l'homme par des circuits plus ou moins longs, pourvu qu'une force étrangère et perverse ne vienne en détourner la direction.

[1] *Strom. II*, 2, p. 430, 432.—Cf. *Ibid.*, 6, p. 443.
[2] *Ibid. I*, 5, p. 331.

CHAPITRE II

Nature des arts et des sciences humaines. Qu'ils sont tout à fait conformes à la nature de l'homme, à ses destinées et aux desseins de Dieu.

Que sont en eux-mêmes les arts et les sciences humaines? C'est d'abord une sorte de gymnastique intellectuelle et morale qui développe les facultés de l'âme, qui donne à l'esprit plus de force et de pénétration pour connaître et comprendre, qui lui fournit des procédés, des moyens pour atteindre plus vite et plus sûrement la vérité. C'est encore un ensemble de connaissances spéculatives et pratiques. Envisagés sous ce double point de vue, les arts, les sciences et la philosophie, loin d'être un mal, sont tout à fait conformes à la nature de l'homme et à ses destinées.

Connaître Dieu d'une connaissance complète, inébranlable et pratique, est la fin dernière de l'homme, et tout, dans sa nature, est conforme à cette haute destinée. Il se compose d'un corps (*σώμα*), d'un principe animique (*πνεῦμα ἄλογον, σαρκικόν, σωματικὴ ψυχὴ*), et d'un principe supérieur et dirigeant, l'esprit (*ψυχὴ λογικὴ, νοῦς, τὸ ἡγεμονικὸν* [1]). Le corps a été formé de la terre, comme nous l'apprend Moïse, et après lui Platon, qui l'appelle une tente terrestre [2]. Le principe animique, créé de Dieu, est

[1] *Strom. V*, 14, p. 703; *VI*, 8, p. 774; *VI*, 16, p. 808.
[2] *Ibid.* p. 703. — *Cf. II*, 11, p. 455.

uni au corps avec l'acte de la génération [1]. Cette union constitue l'esprit corporel, lequel possède en lui le principe vital, c'est-à-dire une force de développement, d'accroissement, en un mot, une force de mouvement. Doué de la plus grande mobilité, ce principe se porte en tous lieux par les sens et par le reste du corps, qui lui fait subir d'abord des sensations [2]. Le corps et le principe animique qui le pénètre sont une partie constitutive de l'homme, mais ne sont pas l'homme tout entier. Ce qui le constitue définitivement à l'état d'être complet, c'est le principe supérieur qui lui vient, non de la terre, mais du ciel [3]. C'est un souffle divin, comme parle l'Écriture, répandu sur la face de l'homme; c'est l'âme raisonnable douée de liberté, et, par conséquent, capable de recherche, d'enseignement et de connaissance (γνῶσις [4]).

L'âme est l'image du Verbe, raison divine et royale, image substantielle du Père [5]. « Mais, bien qu'elle vienne « de Dieu, l'âme n'a avec Dieu aucun rapport de nature « (σχέσιν), comme le veulent les hérésiarques. Prétendre « que nous sommes une portion de Dieu et que nous « avons avec lui une même essence, c'est un blasphème « que nul homme ne peut entendre de sang-froid, s'il con- « naît la nature divine et considère les maux dont notre « vie est mêlée. Il s'ensuivrait, chose horrible à dire, que « Dieu peut pécher dans quelques parties de lui-même, « puisque les parties appartiennent au tout, et que le tout « se complète par ses parties. Il n'en est rien. Dieu, natu- « rellement riche en miséricorde, par un pur effet de sa

[1] *Strom. VI*, 16, p. 808.
[2] *Ibid* l. l.
[3] *Ibid. VI*, 26, p. 640 : Οὐκοῦν οὐρανόθεν καταπέμπεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἥττω ψυχή.
[4] *Ibid. VI*, 16, p. 808.
[5] *Ibid. V*, 14, p. 703.—Cf. *Coh. ad Græc.*, 10, p. 78.

« bonté, veille sur nous, qui ne lui sommes rien, ni par « nature, ni par essence, mais seulement par sa volonté, « qui nous a tirés du néant [1]. »

Ainsi, l'homme est le centaure fabuleux de la Thessalie, composé d'un élément animal et d'un principe raisonnable : le corps et l'âme. Le corps s'occupe des choses d'ici-bas et se courbe vers la terre; l'âme s'élance jusqu'à Dieu; éclairée par la philosophie véritable, elle se hâte d'aller rejoindre là-haut ses sœurs divines (συγγενεῖς), après s'être affranchie de l'empire du corps [2]. Le corps, avec le principe qui l'anime, ou esprit charnel, n'a par sa nature ni bonté, ni malice morales. Il est, à la vérité, la partie inférieure de l'homme, tandis que l'âme en est la partie supérieure [3]; il est, de plus, une occasion et une cause de péché, un obstacle à la vertu [4] et une prison pour l'âme [5]. Car la chair, dit l'Apôtre, s'élève contre l'esprit, rebelle toujours prête à se jeter dans les excès et dans la honte contraire à sa nature [6]. Cependant, malgré ces tendances du corps, c'est une impiété de le condamner, comme le font quelques hérétiques téméraires, qui ne considèrent pas que sa stature est droite et faite pour contempler le ciel; que ses organes sont formés et disposés pour l'acquisition de la connaissance (γνῶσις), et que ses membres et toutes ses parties sont combinés pour la pratique du bien et non pour la volupté [7].

L'homme dont l'organisation tombe sous les sens est donc composé de deux principes différents, mais non op-

[1] *Strom.* *II*, 16, p. 467 sq.
[2] *Ibid.* *IV*, 3, p. 567; — *V*, 1, p. 647.
[3] *Ibid.* *IV*, 26, p. 639.
[4] *Ibid.* *VII*, 12, p. 880.
[5] *Ibid.* *VII*, 7, p. 854.
[6] *Ibid.* *VI*, 16, p. 808.
[7] *Ibid.* *IV*, 26, p. 638.

posés [1]. Loin de là, il y a entre eux une admirable harmonie, une merveilleuse unité. Le corps sert d'intermédiaire entre l'âme et la matière; par les organes des sens, l'âme se met en rapport avec le monde sensible ; elle le connaît sous ses formes diverses, et cette connaissance la prépare et la dispose à celle du monde de la pensée, qui dépasse la portée des sens et n'est perceptible qu'à l'intelligence [2]. Elle s'élève de degré en degré, en vertu de son activité intellectuelle et de la lumière que lui départit le Verbe, de la perception sensible à la perception des idées, et de la perception des idées à la connaissance de Dieu par la foi. Car la foi, comme nous le verrons au livre suivant, apporte avec elle un sens particulier et divin, différent du sens physique et du sens philosophique ; de sorte que le fidèle acquiert une faculté de connaissance plus puissante que le simple philosophe, par son union plus intime avec le Verbe.

La considération seule de la nature de l'homme prouve donc qu'il est fait pour la connaissance. C'est vers ce but que tendent les facultés dont il a été doué, depuis les organes des sens jusqu'à la perception rationnelle. Mais ces aptitudes naturelles à la connaissance ne sont pas la connaissance elle-même. Dieu a donné à notre âme la raison, et, par conséquent nous avons avec la philosophie qui repose sur la raison une sorte d'affinité. Mais il n'est pas vrai de dire pour cela que nous naissons philosophes, pas plus qu'il n'est vrai de dire que nous naissons vertueux, parce que nous avons des aptitudes naturelles à la vertu. La volonté de Dieu est que nous soyons les artisans de notre salut. Voilà pourquoi notre âme a le privilége de se

[1] *Strom*. l. I.
[2] *Ibid.* l. I.

mouvoir par elle-même [1], et de se déterminer entre deux partis contradictoires, comme, par exemple, philosopher ou ne pas philosopher, croire ou ne pas croire [2]. Ce n'est pas à dire que le libre arbitre puisse, sans le concours divin, féconder les qualités de l'âme et nous conduire à la connaissance et au salut. Le concours de la volonté est nécessaire, mais il ne suffit pas. C'est par la grâce que nous sommes sauvés, jamais cependant sans les bonnes œuvres [3].

L'âme humaine est donc un champ qui, pour produire des fruits, exige la culture. Le premier laboureur de ce champ est celui qui, depuis la création du monde, répand d'en haut les semences nutritives, celui qui, dans tous les temps, a fait pleuvoir sur l'homme le Verbe divin. Mais ces semences, pour se développer, cette rosée céleste, pour féconder le champ de l'intelligence et du cœur, réclament la culture et les soins de l'homme lui-même [4]. Voilà pourquoi il est écrit : *Paresseux, va vers la fourmi et deviens aussi sage qu'elle, Va aussi vers l'abeille, va apprendre quelle est son ardeur au travail : prenant leur suc à toutes les fleurs de la prairie, elle en forme un seul rayon* [5]. Ce n'est pas la nature, mais l'éducation, qui nous rend bons et honnêtes, comme elle fait les médecins et les pilotes. L'éducation fait jaillir en nous les étincelles de bien que le Créateur y a déposées [6]. En un mot, la science, comme la vertu, ne nous est pas innée. Elle est fille de l'éducation et des relations réciproques. Pour se livrer à

[1] *Strom. VI*, 12, p. 788.
[2] *Ibid. IV*, 24, p. 633.
[3] *Strom. V*, 1, p. 647. — Cf. *Str. V*, 18, p. 696. *Quis div. salv.*, 10, p. 940, et 21, p. 947.
[4] *Strom. I*, 7 et 9. — Cf. *Str. VII*, 3, p. 810.
[5] *Ibid. I*, 6, p. 336.
[6] *Ibid.* l. l.

nous, elle réclame, dès le principe, les soins, la culture de l'intelligence, et les progrès du disciple. C'est par la réflexion, par une méditation assidue, qu'elle s'acquiert et devient comme une propriété, comme une habitude de l'âme [1].

Puisque la connaissance à laquelle l'homme est destiné n'est pas un privilége de la nature, comme le prétendaient les Gnostiques, mais le fruit de la liberté personnelle qui doit la conquérir, avec l'aide de Dieu, par l'exercice de ses facultés, on doit regarder comme bons en eux-mêmes les efforts de l'intelligence s'appliquant à connaître par la réflexion, par l'étude, par l'enseignement, en un mot, par tous les procédés à l'aide desquels se déploie et se règle son activité. Dès lors on ne peut condamner les études que les Grecs appellent *encyclopédiques*. Les doctrines qui précèdent le repos dont le Christ est le centre exercent l'esprit et éveillent l'intelligence, en faisant naître une ardeur et une sagacité propres à la recherche de la vérité. Par ces études préliminaires, par cet exercice de la pensée, l'âme se dégage de plus en plus des sens, s'embrase, se purifie et devient capable de pénétrer tôt ou tard la vérité elle-même, qui est Dieu.

Mais l'étude des arts et des sciences ne donne pas seulement à l'esprit plus d'aptitude et de puissance pour atteindre la vérité ; elle l'enrichit encore de plusieurs connaissances spéculatives et pratiques qui, d'une part, sont indispensables à la vie, et, de l'autre, mènent par degrés jusqu'à la doctrine du salut.

Tous les biens qui concernent la vie, qui servent à l'entretien et à la conservation du corps, nous viennent du

[1] *Strom. VI*, 9, p. 779.

Dieu tout puissant, maître de l'univers, par l'intermédiaire de son Fils [1]. Les arts et les sciences, qui ont pour objet de connaître ces biens, de les féconder, d'en régler l'usage conformément à la raison, ne peuvent être condamnables. Car celui qui nous dispense l'être et la vie nous a départi également la raison, afin qu'en toutes choses elle soit la règle de notre conduite [2]. La raison peut donc sans déchoir, elle doit même s'appliquer à connaître les biens créés à l'usage de l'homme [3]. Sans doute la fin dernière de l'intelligence humaine est la connaissance de Dieu. Mais cette connaissance, dans la condition présente de notre nature, en suppose plusieurs autres, qui en sont comme le préliminaire et la préparation [4]. La destination spéciale de la serpe est de tailler la vigne ; mais elle nous sert aussi à élaguer les sarments qui l'embarrassent et à couper les ronces qui, croissant autour du ceps, forment une barrière impénétrable. Ces diverses opérations de la serpe se rapportent au but principal. Appliquons à l'homme cette comparaison. Sa fin dernière est de connaître Dieu. Néanmoins, il ne laisse pas de s'adonner à l'agriculture, à la géométrie, à la philosophie. De ces trois sciences, l'une est nécessaire pour vivre, l'autre pour bien vivre, la troisième explique ce qui appartient au domaine de la démonstration [5].

De plus, chaque créature étant l'œuvre du Verbe, vérité

[1] *Strom. VI*, 17, p. 824.
[2] *Ibid. V*, 1, p. 616.
[3] *Ibid. IV*, 6, p. 581 : *Ac bona quidem sunt, alia quidem ipsa per se ; alia autem per alterius boni participationem; sicut bonas dicimus actiones. Absque rebus autem intermidiis, quæ quidem obtinent locum materiæ, neque bonæ, neque malæ constant actiones ; v. g. vita et sanitate, et aliis quæ sunt vel necessaria, vel circumstantialia.*
[4] *Hæc sunt ergo (sanitas et rerum necessariarum copia) amplectenda non propter se, sed propter corpus : habetur autem cura corporis propter animam, ad quam fit relatio.—Strom. IV*, 5, 573.
[5] *Strom. VI*, 8, p. 773.

absolue, participe en quelque degré de la vérité et de la bonté de son auteur. En d'autres termes, outre la vérité substantielle, nécessaire, unique, il y a des vérités partielles, contingentes, multiples, qui ont avec la première le rapport de l'effet à la cause [1]. La connaissance est, comme la vérité qui en est l'objet, absolue et complète, ou imparfaite et partielle. Celle-ci conduit plus ou moins directement à celle-là. Elle en est une préparation utile. La musique, par exemple, dispose et prépare l'esprit à la connaissance parfaite, en lui enseignant l'harmonie par le rhythme mesuré de ses accords [2]. Elle orne, elle adoucit le caractère. C'est ainsi que David, chantre divin et prophète inspiré, célébrait dans ses hymnes cadencés les louanges du Seigneur. C'est ainsi que, dans les repas chrétiens, nous nous provoquons mutuellement à chanter, comme on passe de main en main la coupe du banquet, soit pour éteindre le feu des passions par la douce influence de la musique, soit pour rendre grâces à Dieu des biens que nous a départis sa main libérale, des aliments que nous fournit sa Providence, afin de soutenir à la fois et les facultés de l'esprit et les organes du corps. Mais loin de nous cette musique énervante qui jette l'âme dans la langueur et la mélancolie, irrite et soulève les sens, et produit une sorte d'ivresse et de frénésie [3]. L'arithmétique, avec ses progressions ascendantes et descendantes, enseigne les rapports des nombres et apprend que la plupart des choses sont soumises à des proportions numériques [4]. On trouve dans les livres saints des exemples qui prou-

[1] *Strom* I, 20, p. 375 sq.
[2] *Ibid.* VI, 10, p. 780.
[3] *Ibid.* p. 785.
[4] *Ibid.* VI, 10, p. 780.

vent l'utilité de la science des nombres pour la science divine [1].

Celui qui étudie la géométrie dans son essence et ses profondeurs s'accoutume par ses spéculations à concevoir un espace continu et une essence immuable, différente des corps terrestres. Par elle, nous saisissons la ressemblance dans la dissemblance : par elle nous trouvons une longueur sans largeur, une surface sans profondeur, un point indivisible et sans étendue; par elle enfin, nous nous élevons des choses sensibles aux choses qui ne sont perceptibles qu'à l'intelligence [2].

Avec l'astronomie, l'esprit s'élève au-dessus de la terre, plane dans les régions célestes, suit les astres dans leurs révolutions, les yeux de l'intelligence toujours attachés sur les merveilles divines, sur l'harmonie qui règne entre elles. C'est par la contemplation de ces phénomènes qu'Abraham s'éleva jusqu'à la connaissance du Créateur [3].

La dialectique, qui, suivant Platon, est une science au moyen de laquelle on trouve l'explication de ce qui est, est indispensable à tout homme juste et sage, puisque c'est elle qui examine les choses, qui interroge les facultés et les puissances de l'âme, qui abstrait et généralise, s'élève par ce moyen vers la plus noble des essences, et ose même s'élancer jusqu'au trône du Dieu de l'univers [4]. La cause de toute erreur et de toute fausse opinion provient de ce qu'on ne sait pas reconnaître les caractères essentiels des choses; ce qui s'accorde ou répugne, L'on confond par des assimilations trompeuses ce qui devrait être séparé

[1] *Strom.* *VI*, 11, p. 781.
[2] *Ibid.* 10 et 11, p. 780, 783.
[3] *Ibid.* 10, p. 780.
[4] *Ibid.* *I*, 28, p. 425.

et distingué. La dialectique prémunit contre cette source d'erreurs [1]. L'emploi des démonstrations qui lui sont propres donne une conviction entière des vérités qu'elles établissent [2].

En un mot, les arts et les sciences n'étant autre chose que l'exercice réfléchi de l'intelligence appliquant ses facultés multiples aux différents degrés de l'être qui leur correspondent dans la création, sont tout à fait conformes à la nature de l'homme, à ses destinées et aux desseins de Dieu. On ne peut les condamner sans faire injure à la divine Providence et sans méconnaître ses bienfaits.

Ce n'est pas à dire cependant qu'on doive les louer absolument et sans restriction. Les arts mécaniques et libéraux, les sciences humaines n'ont qu'une bonté relative. Ils ne sont qu'un moyen plus ou moins utile de connaissance, ils ne sont pas la connaissance elle-même [3]. Dans le plan de la divine Providence, ils ne sont, comme ce monde, comme cette vie qu'ils ont plus particulièrement pour objet, que des degrés par lesquels l'âme peut s'élever successivement jusqu'au monde supérieur. C'est pourquoi Socrate ne veut pas que ce qu'on appelle le *cercle des études* suffise pour atteindre à la connaissance du bien ; mais, selon lui, le seul fruit qu'on en tire est un excitant pour l'esprit et un exercice qui habitue l'âme à comprendre les choses qui ne sont perceptibles qu'à l'intelligence [4]. Les études encyclopédiques sont des moyens utiles pour arriver à la philosophie qui est leur souveraine, de même que la philosophie n'est qu'un exercice préparatoire pour ac-

[1] *Strom.* *VI*, 10, p. 781.
[2] *Ibid.* *I*, 6, p. 337.
[3] *Ibid.* 19, p. 373.
[4] *Ibid.* 19, p. 373.

quérir la vraie sagesse. C'est donc par un abus manifeste que des hommes séduits par les charmes trompeurs des études préparatoires, qui ne sont que les servantes, ont dédaigné la maîtresse du logis, c'est-à-dire la sagesse, et ont vieilli les uns dans la musique, les autres dans la géométrie, d'autres dans la grammaire, la plupart dans l'art oratoire [1]. C'est un abus non moins condamnable de cultiver ces études pour les faire servir non à la conquête de la vérité et à l'acquisition de la connaissance de Dieu, mais aux vils intérêts de la cupidité, de la gloire humaine et des passions.

Ce que nous venons de dire des études les plus humbles, par leur objet et leur fin immédiate, doit s'appliquer aussi à la philosophie qui, laissant le domaine des sens, cherche à s'élever sur les ailes de la contemplation jusqu'au monde invisible où réside l'être.

La philosophie est la reine des arts et des sciences particulières; elle les domine, elle est leur terme, comme à son tour elle est dominée par la sagesse, sa souveraine. Mais qu'est-ce que la philosophie? Les anciens sages l'ont définie après Pythagore : le désir de l'être, l'amour du vrai, la poursuite de la sagesse. La sagesse, tel est donc l'objet ultérieur, la fin dernière de la philosophie. Or la sagesse est la science des choses divines et humaines, la connaissance pleine et solide qui embrasse le passé, le présent, l'avenir [2]. La sagesse a donc deux objets divers, le divin et l'humain. Elle a deux aspects différents : ici, incréée, éternelle; là, bornée à notre utilité dans le temps; ici, une et toujours la même; là, multiple et revêtant plu-

[1] *Strom*, *I*, 5, p. 332, sq.
[2] *Ibid.* *VI*, 7, p. 767, sq.

sieurs formes; ici, immuable dans son impassibilité; là, susceptible d'être agitée par les passions; ici, complète et consommée; là, incomplète et indigente. La philosophie qui se propose pour but le bien de l'âme, la droiture du langage et la pureté des mœurs, convoite ardemment cette sagesse; mais elle ne l'atteint que dans le second de ses éléments et encore d'une manière imparfaite. Elle aspire mais inutilement par la contemplation de la nature et des idées à la science ferme, inébranlable, complète de Dieu, que le Verbe seul peut donner. Elle ne donne de l'Être, de l'Un, du Bien que des notions qui, pour être plus parfaites que celles du commun des hommes, ne laissent pas d'être obscures et incomplètes [1]. La philosophie n'est donc pas la sagesse; mais elle en est la recherche et la préparation, une recherche et une préparation plus parfaite et plus immédiate que les autres sciences plus particulières, et c'est là ce qui en fait l'importance et la dignité.

La philosophie, telle que l'ont professée les plus illustres d'entre les Grecs, est loin de mériter le blâme et le mépris que lui infligent quelques chrétiens. Sous quelque point de vue qu'on l'envisage, qu'on la considère comme éducation de l'âme, comme moyen de connaissance ou comme ensemble de dogmes théoriques et pratiques, la philosophie n'est ni un mal, ni une source d'erreurs et de damnation. Si elle ne possède pas la vérité dans toute sa sublimité, du moins en connaît-elle quelque chose; si elle est sans force pour l'accomplissement des préceptes du Seigneur, toujours est-il qu'elle prépare la voie qui mène à la doctrine vraiment royale, puisqu'elle corrige et forme les mœurs à un certain point et qu'elle rend capable de recevoir

[1] *Strom. VI*, 7, p. 768.

l'enseignement de la vérité celui qui croit à la Providence [1].

En effet, l'histoire prouve que la philosophie n'a point été l'apanage des méchants, car ce sont les plus illustres et les plus vertueux d'entre les Grecs qui l'ont possédée [2]. Or, le mal ne peut jamais par lui-même enfanter le bien; il produit nécessairement le mal, comme les ténèbres confondent les couleurs. La philosophie qui conduit l'homme à la vertu et lui apprend à vivre d'une manière conforme à la raison n'est donc pas un mal ni l'œuvre du vice. Elle n'est pas non plus un mensonge. Elle contient plusieurs vérités utiles sur Dieu, l'homme et le monde. Il est certain qu'avec leur soif d'investigation excitée par l'étude, soutenus d'ailleurs par leurs communications avec la philosophie barbare, les philosophes grecs sont allés plus loin que le commun des hommes dans la connaissance de Dieu [3]. Puisqu'ils ont proclamé l'existence de la Providence et assigné dans un autre monde des récompenses pour la vertu et des châtiments pour le vice, on ne peut dire qu'ils aient été complétement étrangers à la science divine [4]. Aussi le grand Apôtre accorde-t-il aux écrivains grecs quelque connaissance de la vérité, et ne craint-il pas d'invoquer leur autorité pour édifier les uns et couvrir les autres de honte. Il cite, en l'approuvant, Épiménide de Crète. Parlant de la résurrection des morts, il emploie un ïambe tragique et s'écrie : « A quoi cela me sert-il si les morts ne ressuscitent pas? Ne pensons qu'à boire et à manger, puisque nous mourrons demain [5]. » Il montre aussi dans son

[1] *Strom*. *I*, 16, 17, p. 366.
[2] *Ibid.* *VI*, 17, p 819.
[3] *Ibid.* *V*. 14. p. 730.
[4] *Ibid.* *VI*, 15, p. 802.
[5] *Ibid.* *I*, 14, p. 350.

discours à l'Aréopage que, sous le nom de *Dieu inconnu*, les Grecs adoraient le Créateur. Ignorant son nom propre, ils le désignaient par une périphrase [1].

Ainsi, poëtes et philosophes ont entendu quelques accents de l'éternelle sagesse, et la science des Grecs, pour être une science incomplète et élémentaire, n'est pas un pur mensonge. La vérité qu'elle contient n'est pas toute la vérité, mais elle ne laisse pas d'être vérité. La Grèce a donc raison de s'écrier, elle aussi : Mère des grandes vertus, vérité, reine du monde [2] !

Il y a dans la philosophie grecque des vérités utiles, des enseignements pratiques, propres à perfectionner l'âme humaine. Ces vérités, ces dogmes philosophiques, ces préceptes moraux, quelle en est l'origine? Clément, partant de ce principe que tout ce qui est vrai, bon et utile vient de Dieu, en conclut que la philosophie est un bienfait de la Providence, un don de la bonté divine. Si telle est la nature de la philosophie, dit-il, si elle enseigne la vérité et inspire la vertu, n'est-ce point une grossière inconséquence d'en attribuer l'invention à celui que l'on proclame le père du désordre et de l'iniquité? A ce compte, le démon aurait travaillé à l'amélioration morale des Grecs avec un soin plus miséricordieux que la Providence elle-même. Telles ne peuvent être nos pensées. Non, la philosophie, chose honnête et vertueuse, ne peut être l'œuvre d'un principe mauvais. Il ne reste donc plus qu'à faire remonter son origine jusqu'à Dieu, dont la bienfaisance est le sublime privilége [3].

Mais comment remonte-t-elle jusqu'à Dieu? même en

[1] *Strom.* *I*, 19, p. 373 —Cf. *V*, 12, p. 730.
[2] *Ibid.* *VI*, 10, p. 781.
[3] *Ibid.* *VI*, 17, p. 819 sq.—Cf. VII, 2.

admettant le principe évident que tout ce qui est vraiment bon et utile vient de Dieu, et qu'en ce sens la philosophie est un bienfait de la Providence, il restait toujours à déterminer la manière dont Dieu avait accordé ce bienfait aux Grecs. La philosophie était-elle, comme l'Ancien Testament, le fruit d'une inspiration positive et surnaturelle, ou bien fallait-il voir en elle un don de Dieu au même titre que l'existence et la raison?

Clément, dans l'intérêt de sa thèse en faveur de la philosophie, ne pouvait éluder cette question soulevée longtemps avant lui et résolue à son époque dans des sens fort différents, sinon tout à fait contraires. Il indique d'abord les diverses solutions qui avaient cours de son temps.

Les uns lui donnaient une origine toute naturelle : la philosophie était fille de l'esprit humain [1]. C'était l'opinion communément adoptée par les Grecs, qui se regardaient comme les inventeurs des arts libéraux, des diverses sciences et en particulier de la philosophie.

Les autres, principalement parmi les juifs et les chrétiens, donnaient à la philosophie une origine surnaturelle. Mais ici encore les explications étaient différentes. Un grand nombre s'autorisant d'un passage de la Genèse, interprété par le livre supposé d'Enoch [2], prétendaient que, parmi les esprits célestes, les uns s'étant abaissés à de honteuses voluptés avaient révélé aux femmes, dont la beauté les avait séduits, les mystères divins et tout ce qu'ils avaient appris dans leur premier séjour. Quelques autres croyaient que la philosophie devait son origine à l'enseignement de puissances secondaires qu'un décret antique et divin [3] avait

[1] *Strom. VI*, 8, p. 773.
[2] *Ibid.* *V*. 1, p. 650.—Cf. Pott. *in hunc locum.*
[3] *Exod. LXX*, 28.

commis à la garde et au gouvernement des peuples [1]. D'autres, comme nous l'avons dit, la faisaient venir directement du démon. Quelle était sur ce point l'opinion de Clément ?

[1] *Strom. VII*, 2, p. 832.

CHAPITRE III

Origine de la philosophie grecque et des connaissances humaines.

Pour expliquer l'origine des vérités contenues dans la philosophie grecque, Clément a recours à deux opinions qu'il emprunte, l'une à l'école juive d'Alexandrie, l'autre à saint Justin et à quelques autres Pères, ses prédécesseurs.

Le Juif Aristobule, qui vivait au IIe siècle avant l'ère chrétienne, avait, dans un but de prosélytisme, cherché à établir la supériorité de la religion des Juifs sur la philosophie des Grecs, en montrant que ces derniers avaient emprunté aux livres saints leurs enseignements les plus vrais, leurs plus belles pensées, et que Platon et Pythagore, en particulier, avaient largement puisé à cette source sacrée. Clément nous a conservé un fragment d'un traité d'Aristobule, dédié à Ptolémée Philométor, où cette opinion est clairement professée. « Platon lui-même, y est-il dit, s'est approprié les principes de notre législation, et il est évident qu'il en étudia sérieusement et avec le plus grand soin tous les articles. Avant Démétrius de Phalère et la version des Septante, avant la domination des Perses et la conquête d'Alexandre, un autre interprète avait déjà traduit de nos saints livres les passages qui traitent, soit de la sortie d'Égypte, soit de tous les événements remarquables dont nos ancêtres ont été les témoins ou les acteurs, soit de la conquête de la terre promise, soit de

l'exposition de notre législation entière. En sorte qu'il est évident que Platon a puisé largement à cette source, car il avait beaucoup d'érudition. Pythagore fit aussi entrer dans sa philosophie un grand nombre de vérités empruntées à nos livres [1]. »

Cette opinion d'Aristobule fut universellement adoptée, tant par les juifs que par les chrétiens. Parmi ceux qui cherchèrent à l'établir et à la faire prévaloir, Clément cite Philon le Juif, qu'il appelle pythagoricien [2], Mégasthène, qui fleurit sous Séleucus Nicator [3], Numénius, selon qui Platon était un Moïse parlant grec [4]. Il ajoute qu'il pourrait en citer un grand nombre d'autres, dont il n'omet les noms que pour plus de brièveté. Eupolème, dit-il ailleurs [5], dans son ouvrage sur les rois juifs, déclare que Moïse fut le premier sage, et que le premier il enseigna aux Juifs la science de la grammaire, que les Juifs transmirent cet art aux Phéniciens et ceux-ci aux Grecs.

Clément n'hésite pas à adopter pour son propre compte cette croyance commune à tous les Pères, ses prédécesseurs et ses contemporains [6]. Il applique aux philosophes le texte de saint Jean (X, 8) : « Tous ceux qui sont venus avant moi et se sont donné la mission d'enseigner la vérité aux hommes sont des voleurs et des larrons. Les philosophes, aussi bien que les faux prophètes, ont été des voleurs, parce qu'ils se sont approprié des vérités qu'ils avaient puisées ailleurs que dans leur propre fonds, et les

[1] *Strom. I*, 22, p. 410.
[2] *Ibid.* 15, p. 360,—Cf. Phil., *De Vita Mosis*, lib. II.
[3] *Ibid.* p. 360.
[4] Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;— *Strom. I*, 22, p. 411.
[5] *Strom. I*, 23.
[6] Cf. S. Just., *Cohort. ad gentes*, 15. — Tatian, *Adv. Græc., passim*.—Tertull., *Apolog.*, 47, et *De Anima*, 2.—Les Gnostiques eux-mêmes refusaient aux Grecs le mérite de l'invention de la philosophie et de la découverte des vérités qu'elle contient.—*Strom. VI*, 6, p. 767.

ont dénaturées d'une manière sophistique, afin de s'en faire croire les inventeurs. » Ce n'est pas cependant qu'il leur ait été impossible de rien trouver par eux-mêmes ; car ils ont pu, eux aussi, recevoir de Dieu l'*esprit d'intelligence* [1]. S'appuyant sur l'autorité de Tatien, de Cassien le gnostique, et sur les aveux d'Appien, si connu par la haine qu'il portait aux Juifs, il établit longuement par la chronologie que la doctrine contenue dans les livres sacrés des Juifs est bien antérieure à l'existence des sectes philosophiques les plus anciennes. Il consacre à cette discussion chronologique une grande partie du livre premier des *Stromates* [2]. Là il se plaît à démontrer longuement aux Grecs, si fiers de leur civilisation et de leur culture intellectuelle, que leur sagesse n'était pas *autochthone;* que leurs premiers instituteurs et la plupart de leurs sages étaient d'origine barbare, que leurs plus illustres philosophes, avant de se faire un nom, commencèrent par s'instruire chez les nations barbares, recueillirent leurs traditions, et se firent initier aux doctrines les plus mystérieuses des sanctuaires. Platon, cet *ami de la vérité*, en fait l'aveu pour lui-même, et ne craint pas de déclarer qu'il est allé s'instruire en Égypte. « La Grèce est grande, ô Cébès! dit-il dans le *Phédon*, et elle renferme des hommes doués de mille qualités ; mais les peuples barbares sont nombreux aussi. » Dans le *Timée*, il nous montre le sage Solon recevant des leçons d'un barbare, qui lui dit : « Solon, Solon, vous autres Grecs, vous n'êtes que des enfants ; il n'y a pas un vieillard parmi vous, car vous n'avez pas de doctrine vénérable, ni blanchie par le temps [3]. »

[1] *Strom.* *I*, 17, p. 369.—Cf. *V*, 1, p. 650 : I, 20, p. 377.
[2] *Ibid.* *I*, 21, 22, p. 378-411.
[3] *Ibid.* *I*, 15, p. 355-356.

Après cela, Clément croit pouvoir regarder Platon comme un philosophe hébreu [1]. Ce philosophe, dit-il, a appris la géométrie des Égyptiens, l'astronomie des Babyloniens ; les Assyriens lui ont fourni beaucoup d'autres connaissances, et les Hébreux ce qu'il a écrit de vrai sur Dieu et sur les lois; car il consulta les livres de l'Ancien Testament traduits par le prêtre Esdras, vers le temps d'Artaxerce, roi des Perses [2]. Clément ajoute que les philosophes grecs, non-seulement n'ont pas craint de ravir le bien d'autrui et de s'enrichir des doctrines barbares et étrangères, mais encore qu'ils se sont pris mutuellement leurs propres pensées; c'est donc à juste titre qu'on peut leur appliquer la parole de l'Évangile. Ils furent en toutes choses d'insignes plagiaires (*κλέπται πάσης γραφῆς*), et c'est bien à tort qu'ils prétendent au mérite de l'invention et de l'originalité en toutes choses [3].

La critique moderne semble peu favorable, pour ne pas dire tout à fait contraire à l'opinion adoptée et défendue ici par Clément d'Alexandrie avec un grand luxe d'érudition.

Le plan et le dessein de ce travail ne nous permettent pas de discuter à fond et de trancher cette importante et difficile question d'histoire. Nous croyons cependant que les monuments les plus authentiques nous autorisent à dire que, si la thèse de Clément n'est pas entièrement admissible, il n'y a pas moins d'exagération à revendiquer, comme on l'a fait souvent, pour la philosophie grecque une originalité complète [4]. Sans doute, toutes les pensées développées par notre saint docteur, toutes les preuves

[1] Ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος. *Strom. I*, 1, p. 321.
[2] *Coh. ad Græc.*, p. 60.
[3] *Strom. VI*, 4, p. 759.
[4] « La tradition et l'autorité, dit M. Franck, ne jouent, dans les systèmes de la philosophie grecque qu'un rôle tout à fait secondaire, quand,

qu'il invoque en faveur de son opinion ne sont pas incontestables; sans doute, les rapprochements qu'il a voulu établir entre la doctrine des livres saints et la philosophie grecque sont souvent peu fondés. Il a eu le tort d'accepter avec trop de confiance, sur ce point, le témoignage suspect de l'école juive. Pour ce qui concerne Platon en particulier, il en fait trop facilement un philosophe chrétien, et lui prête, notamment sur la création et la Trinité, des doctrines qu'il n'a pas professées. Nous croyons enfin qu'il serait difficile d'établir d'une manière invincible, comme le prétend Clément après Aristobule, que Platon et Pythagore, et les autres philosophes grecs, ont eu entre les mains les livres de Moïse et des prophètes, et qu'il a existé une traduction de ces livres avant celle des Septante [1].

« Ces réserves faites, dirons-nous avec un estimable écrivain [2], la propagation dans le monde ancien des traditions et des doctrines hébraïques, le passage des philosophes grecs dans les contrées où elles étaient répandues, leur contact avec les Juifs et avec ces doctrines, l'influence de ces dernières sur leurs idées et sur certains détails de leurs systèmes nous paraissent indubitables..... A ce point de vue, nous admettons la comparaison de

par hasard, elles y jouent un rôle ; c'est au nom de la raison que ces philosophes s'adressent à leurs semblables,... et, loin de s'abriter ou de s'effacer derrière quelque tradition séculaire, ils se font gloire de leur génie, ils mettent leur orgueil dans la nouveauté et dans la hardiesse de leurs doctrines... Cependant, cette originalité, cette fécondité dont nous parlons ont été vivement contestées à la philosophie grecque. On a prétendu que ses systèmes les plus célèbres, que ses doctrines les plus admirées par leur singularité ou leur élévation ne sont que des importations de l'Orient, déguisées avec plus ou moins d'adresse sous une forme nouvelle... Cette assertion n'a pour appui aucun fait positif, aucun témoignage contemporain des philosophes qu'elle dépouille de leur génie. » (*Dictionn. des sciences philosophiques, V. Philos. gr.*, t. IV, p. 588-590.)

[1] Cf. Glaire : *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. I, p. 212-214.

[2] M. l'abbé Hébert-Duperron. *Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie.*

saint Clément : « *La philosophie grecque ressemble à la flamme d'une torche que les hommes allument artificiellement avec les rayons dérobés du soleil* [1]... »

« Ainsi les sages de la Grèce sont allés s'inspirer dans l'enseignement traditionnel qui a été, pour reproduire l'expression de M. Cousin, comme l'étoffe de leur pensée [2]; mais, en voulant la développer souvent, ils ont altéré, corrompu la parole divine. Saint Clément compare aux bacchantes qui dispersèrent les membres de Panthée les diverses sectes qui, chez les Grecs et les barbares, ont ainsi éparpillé en fragments l'indivisible lumière du Verbe [3]. »

Au reste, en refusant aux philosophes grecs l'originalité complète dont se glorifiaient quelques-uns d'entre eux, Clément n'allait pas jusqu'à prétendre que toutes leurs connaissances, que toutes les vérités qui brillent dans leurs ouvrages eussent été ravies aux livres de Moïse et des prophètes. C'eût été enlever à la raison humaine cette puissance qui lui a été donnée par Dieu pour s'élever, dans l'ordre naturel, jusqu'à la vérité et la contempler, puissance affaiblie, mais non détruite par le péché originel; c'eût été tomber dans les excès qu'il voulait combattre, en prenant la défense des sciences humaines et de la philosophie.

Aussi, selon notre saint docteur, la tradition est la source la plus large d'où dérivent les vérités contenues dans les systèmes philosophiques de la Grèce ; elle n'est pas la seule. Clément en indique deux autres : la nature et l'illumination du Verbe, ou une sorte d'inspiration inté-

[1] *Strom* V, 5, p. 663.
[2] *Œuvres complètes de Platon*, t. VI. *Notes sur Phèdre*, p. 465.
[3] *Strom.* I, 13, p. 348.

rieure, laquelle n'a jamais manqué aux esprits qui ont dans tous les temps cherché sincèrement la vérité. « Les « philosophes grecs, dit-il, ont dérobé aux saints livres « quelques-unes des vérités qu'ils ont enseignées ; ils en « ont exprimé d'autres sous l'inspiration du souffle divin ; « enfin ils en ont trouvé quelques autres à l'aide du rai- « sonnement [1]. » Pour bien connaître sa pensée, il est nécessaire d'exposer ici sa théorie de la raison, théorie que nous trouvons indiquée, au moins pour le fond, dans saint Justin le Martyr, Tatien, saint Irénée et Tertullien [2].

Nous avons vu que Clément reconnaissait dans la nature humaine un principe distinct du corps par son origine et son essence. Ce principe, c'est l'âme raisonnable qui vient de Dieu sans être une substance divine.

« Le caractère propre, distinctif, essentiel de l'âme, dit le docteur alexandrin, est d'entrer en commerce avec Dieu [3]. Aussi la connaissance intuitive d'un Dieu unique et tout-puissant est-elle toute *naturelle* à quiconque jouit d'un sens droit [4]. Tous les peuples, de l'aurore au couchant, du nord au midi, ont *naturellement* du Père de toutes choses la même *anticipation* ; ils sont portés vers lui par un raisonnement spontané [5], car les effets de sa puissance s'étendent à tout et se font connaître de tous. »

Mais par quels liens mystérieux s'établit cette commu-

[1] *Strom. VI*, 7, p. 768.

[2] Just. II, *Ap.*, 10, p. 95 : Λόγος ἦν καί ἐστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν ;— *I*, 46, p. 71 : λόγου οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε ;—2, 8, p. 94 : Τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.— Tatia., *Contr. Græc.*, p. 249. — S. Iren., II, 30 ; IV, 7, § 2. —Tertul., *Adv. Herm.*, c. 5 : *Ergo, inquis, nec nos habemus Dei aliquid ? Imo et habemus et habebimus, sed ab ipso, non à nobis.*

[3] Πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς Θεόν. (*Coh. ad Gent.*, p. 80).

[4] Θεοῦ μὲν γὰρ ΕΜΦΑΣΙΣ, ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική. (*Strom. V*, 13, p. 698.)

[5] Αὐτεξουσίῳ λογισμῷ—ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως — μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν ΠΡΟΛΗΨΙΝ, κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 729.

nication de l'âme avec la Vérité, la Beauté et la Bonté suprême? Quelle est la parenté divine qui nous unit à Dieu, le pont jeté sur l'abîme qui sépare sa nature de la nôtre?

« C'est ici, dit le P. E. Speelman[1], que nous allons « découvrir une des plus curieuses analyses du *Moi* hu« main. L'homme connaît naturellement Dieu *κατ'ἔμφασιν*, « *κατὰ διάφασιν*, *κατὰ περίφασιν*, ou, si l'on nous permet de « franciser ces mots grecs, par *emphase*, par *diaphase* et « par *périphase.* »

En décomposant ces termes[2], on trouve qu'ils répondent aux trois modes de connaissance que nous appelons *intuition*, *déduction* et *sens commun.* Ils se rapportent, selon Clément, à trois facultés de l'âme, qui sont le *noûs* ou la raison pure, le *logos* ou la raison déductive, et enfin la *pistis* ou la foi qui tient du cœur autant que de l'intelligence et peut être considérée comme une faculté morale encore plus qu'intellectuelle. Voici ce que Clément dit de la nature de ces facultés, de leur objet et de leur puissance.

La raison pure, que Clément appelle indifféremment *lumière domestique*, *œil contemplatif*, *semence propre*, ou plus simplement *noûs*[3], est ce qui dans l'homme a été fait à l'image de Dieu. « L'image de Dieu, dit-il, c'est son Verbe, le Fils propre de l'Intelligence, lumière archétype de la lumière. L'image du Verbe, c'est l'homme, c'est-à-dire le vrai esprit, la vraie raison qui est dans l'homme.

[1] Nous devons au savant travail du P. Speelman sur la gnose de Clément d'Alexandrie des indications précieuses et des remarques aussi ingénieuses que profondes, que l'on ne trouve nulle part ailleurs. (V. *la Revue catholique* de Louvain, numéros de juin, juillet et août 1855.)

[2] Φαίνω (d'où φάσις), *apparaître*, combiné avec ἐν, διὰ et περί, signifie paraître *dans*, paraître *par*, ou *à travers*, et paraître *autour*.

[3] *Strom. I*, 4, p. 330; — *Ibid*, p. 321 : — *Οἰκεῖον φῶς, οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν, οἰκεῖον σπέρμα, ὁ νοῦς.*

Voilà pourquoi l'Écriture dit[1] que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il est en effet l'image de la raison royale et divine par l'intelligence déposée au fond de son être et par là naturellement raisonnable[2]. »

Notre âme a donc une origine céleste ; son Auteur y a imprimé comme le *cachet* de lui-même, vérité, dit ailleurs Clément qui n'a point échappé aux recherches de la philosophie grecque. « Les platoniciens ont appelé la raison *un « écoulement de la volonté divine*[3]. Cette doctrine est con« forme à ce qu'avait dit Platon lui-même, que la raison « est une *immanation divine* qui force les hommes, même « malgré eux, à confesser un Dieu unique, sans commen« cement et sans fin, habitant par de là les cieux dans la « contemplation de lui-même, essentiellement *être*, tou« jours être et mesure de la vérité des existences[4]. » — « Ce quelque chose de divin qui fait comme le fonds de « notre âme, Pythagore l'a reconnu aussi bien que Platon « et Aristote. Xénocrate va jusqu'à ne pas désespérer d'une « certaine perception de Dieu dans les animaux dépourvus « de raisonnement ; et Démocrite, s'il veut s'accorder « avec lui-même, est bien forcé de s'accorder sur ce point « avec les autres. Car attribuant je ne sais quelles repré« sentations de l'essence à la brute elle-même, comment « refuserait-il une *notion innée* de Dieu à l'homme que la « Genèse nous représente animé, à sa naissance, du souffle

[1] *Genèse*, 1, 26.

[2] *Cohort. ad Græc.*, p. 78 : Ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θείῳ προσεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός. Clément distingue ailleurs entre l'image et la ressemblance : l'homme est l'image de Dieu par sa nature ; il lui devient semblable par sa vertu.

[3] Νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ὑπόῤῥοιαν ὑπάρχοντα. *Strom. V*, 13, p. 698.

[4] *Coh. ad Gent.*, p. 59 sq. : Ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή, οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεόν... Τὸ δὲ μόνον δίκαιον μέτρον, ὁ μόνος ὄντως Θεός, ἴσος ἀεί, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων.

« divin et formé d'une essence plus pure que les autres « créatures [1] ? »

Telle est, d'après Clément, la nature de la première faculté de l'âme. Elle est en nous comme une empreinte créée, comme un cachet de Dieu. L'illustre Alexandrin en conclut que pour ne pas reconnaître Dieu, l'homme doit méconnaître sa propre nature, sortir en quelque façon de lui-même et détourner les yeux de ce qu'il porte au fond de son âme pour les jeter sur les créatures [2], quitter l'Être pour ce qui n'est pas [3]. « Il faut donc, ajoute-t-il, que celui dont l'œil spirituel a été obscurci par une mauvaise « éducation ou une fausse doctrine ait recours à sa *lumière* « *propre*, à cette vérité intérieure qui révèle dans les écrits « ce qui n'y est pas exprimé [4]. »

Entrant plus avant dans l'analyse de la raison pure, Clément indique avec une profondeur que n'ont point dépassée les psychologues modernes, les données de cette faculté, son objet et la manière dont elle l'atteint. « Le « *noûs*, dit-il, est par sa nature la première de nos facul- « tés; mais la sensation est pour nous et relativement à « nous la première en exercice. La science se compose « essentiellement du *noûs* et de la sensation, » ou, en d'autres termes, des idées de raison pure et des données expérimentales [5].

[1] *Strom. V*, 13, p. 698 : Πολλοῦ γε δεῖ ἄμοιρον εἶναι θείας ἐννοίας τὸν ἄνθρωπον ὅς γε καὶ τοῦ ἐμφυσήματος ἐν τῇ γενέσει μεταλαβεῖν ἀναγέγραπται, καθαρωτέρας οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα μετασχών.

[2] *Cohort. ad Gent.*, p. 80.

[3] *Ibid.*, p. 81 : Πρόνοια δέ τις περὶ ἡμᾶς καταφαίνεται δυνάμεως θεϊκῆς· λείπεται οὐδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο ὁμολογεῖν, ὅτι ἄρα ὄντως μόνος ἔστι τε καὶ ὑφέστηκεν ὁ μόνος ὄντως ὑπάρχων Θεός.

[4] *Strom. I*, 1, p. 321 : Ὅτῳ δὲ ἀπήμβλυται κακῇ τροφῇ, τε καὶ διδασκαλίᾳ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, πρὸς τὸ οἰκεῖον φῶς βαδιζέτω, ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν. Remarquons en passant combien Clément est opposé au système traditionnaliste, qui place dans le langage et l'enseignement la source unique de toute vérité.

[5] *Strom. I*, 4, p. 435 : Φυσεὶ μὲν, πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς, ἡ αἴσθησις. ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ, ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία.

Les idées fournies par le *noûs* ne peuvent sans le secours de l'expérience constituer la science, parce que la science (*ἐπιστήμη*) implique le raisonnement, la démonstration, et que ces idées sont simples, évidentes, indécomposables [1]. La manière dont la raison pure atteint son objet n'est pas une opération discursive, ce n'est pas un jugement qui résulte d'une comparaison. Son mode de perception est l'*emphase*, c'est-à-dire la contemplation, l'intuition ; c'est « la vue de l'œil qui perçoit une chose dans un miroir « ou dans le cristal des eaux [2]. »

Quant à l'objet perçu par le *noûs*, c'est l'Être absolu, l'Être par excellence, Dieu dont nous avons en nous l'image et qui se reflète pour ainsi dire dans notre intelligence [3]. Et cette idée première, une fois conçue, devient pour l'esprit la mesure de la vérité des êtres, la lumière qui rend tout le reste intelligible [4]. En d'autres termes, l'idée de Dieu, considéré comme être absolu, comme être simplement dit, selon le langage de l'école, est innée en nous; elle n'est pas le résultat de l'expérience sensible, ni du travail de notre activité intellectuelle. L'âme la saisit directement dans ce miroir qu'elle porte au fond d'elle-même. Loin d'être une idée venue du dehors ou produite par l'activité de l'intelligence humaine, c'est elle qui, par sa présence innée dans l'âme, lui donne l'intelligence en même temps que la perception d'elle-même et des autres existences.

[1] *Strom. I*, 4, p. 435.
[2] *Strom. I*, 19, p. 374 : *Καὶ μὴν κατ' ἔμφασιν ἀληθείας ἄλλοι θέλουσιν εἰρῆσθαί τινα τοῖς φιλοσόφοις. Ὁ μὲν οὖν θεσπέσιος Ἀπόστολος, ἐφ' ἡμῶν γράφει· βλέπομεν γὰρ νῦν ὡς δι' ἐσόπτρου. κατ' ἀνάκλασιν ἐπ' αὐτοῦ ἑαυτοὺς γινώσκοντες κἀκ τοῦ ἐν ἡμῖν θείου τὸ ποιητικὸν αἴτιον, ὡς οἷόν τε, συνθεωροῦντες κ. τ. λ.*
[3] Ὀντῶς ὢν Θεός.
[4] *Coh. ad Gent*, p. 60 : *Θεὸς, τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας τὸ μέτρον. Ὥσπερ οὖν τῷ μέτρῳ καταληπτὰ μετρούμενα, οὑτωσὶ δὲ καὶ τῷ νοῆσαι τὸν Θεὸν μετρεῖται καὶ καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια.*

Cette doctrine de Clément reçoit une clarté nouvelle du développement que lui a donné saint Athanase, l'un des plus glorieux disciples du savant prêtre d'Alexandrie. « Pour en venir jusqu'à faire un Dieu de la créature, dit « le grand adversaire d'Arius, l'âme a dû oublier qu'elle « était faite à l'image de Dieu..., sortir d'elle-même..., « quitter l'*Être* et poursuivre ce qui *n'est pas*, couvrir en- « fin du voile des sens ce *miroir* qu'elle porte au fond « d'elle-même et *par lequel seul* elle pouvait voir l'image « du Père [1]. — La voie pour arriver à Dieu est bien près « de nous, oui ! *en nous*. Que si l'on me demande laquelle : « je réponds que c'est notre âme et dans notre âme le « *noûs*, le *noûs* par lequel *seul* on peut voir Dieu et le « contempler [2]. En sorte que l'âme est à elle-même sa « voie pour monter vers Dieu et qu'il ne lui en faut pas « d'autre [3]. »

En résumé, la première faculté de l'âme, la première origine des vérités, dans l'ordre naturel, est, selon Clément, le *noûs* ou la raison pure. La raison pure perçoit intuitivement l'Être, la Vérité absolue, dont l'image est imprimée au fond de nos âmes. Cette perception intuitive fournit des données évidentes, simples, indécomposables [4], et il n'est personne qui ne puisse l'avoir, puisque la raison est naturelle, commune à tous, au Grec comme au barbare.

Dieu ne se manifeste pas seulement à l'âme humaine par l'image de lui-même qu'il a imprimée dans le fond de sa

[1] « Ces mots *par lequel seul*, *δι' οὗ μόνου*, méritent notre attention, dit le P. Speelman, que nous prenons ici pour guide : ils prouvent ce que pensait ce grand homme de la suffisance du *noûs* pour monter jusqu'à Dieu. »

[2] *Νοεῖσθαι καὶ θεωρεῖσθαι.* « Ces mots, remarque le P. Speelman, nous semblent indiquer une perception directe ; ils signifient une vue sans intermédiaire. »

[3] Ath., *Contra Gentes*, p. 8.

[4] *Τὰ δὲ πρὸς νόησιν, ἁπλᾶ τε καὶ λογικὰ καὶ πρῶτα.* *Strom.* *VIII*, p. 917.

nature, il la ramène à lui, quand elle semble le fuir pour se porter vers la créature sensible, par le spectacle de la créature elle-même, de son indigence et de sa dépendance. Dieu se montre encore à l'âme derrière le néant des créatures, semblable au soleil dont les rayons en passant par un milieu transparent s'épanouissent en une mobile et brillante Iris. Ici commence le rôle de la seconde faculté de l'âme, du *logos* ou raison déductive.

Au huitième livre des *Stromates*, Clément définit le *logos*, « cette faculté naturelle de l'âme qui voit ce qui se tient « et s'enchaîne ou ce qui se combat et s'exclut. C'est sur « le *logos* que reposent les lois du raisonnement et de la « démonstration[1]. » Le *logos* a, s'il est permis de le dire, sa racine dans le *noûs*. Il en tire toute sa puissance, mais il en diffère et par son objet immédiat, et par son mode de perception et par ses données.

L'objet immédiat du *logos*, de la raison déductive, n'est pas l'intelligible pur, l'Être absolu, contemplé en lui-même, mais cet univers sensible et matériel dans ses rapports avec son Auteur ; c'est l'homme résumant dans sa double nature l'esprit et la matière et vivant, pour ainsi dire, intellectuellement du souffle divin ; et, à un point de vue plus élevé, suivant Clément et la théologie chrétienne, c'est Jésus-Christ unissant dans sa personne l'incréé et le créé, l'immuable et le changeant, l'absolu et le relatif : c'est dans le Verbe incarné l'harmonie du divin et de l'humain.

Écoutons Clément, son langage est ici à la hauteur de sa doctrine. C'est aux philosophes païens qu'il s'adresse. « Mon Orphée, dit-il, a produit de tout autres merveilles « que vos chantres fabuleux qui ont trompé et corrompu

[1] Ἀκολούθου καὶ μαχομένου οὖν ἐστὶν ἥνπερ ἰδίαν λόγου δύναμιν πεφυκυῖαν ἅπαντες ἔχωμεν φύσει. *Strom.* *VIII*, 3, p. 917.—Cf. *Ibid.*, p. 928 et 933.

« les hommes encore plus qu'ils ne les ont enchantés...
« Son premier hymne est cet univers dont les éléments
« discordants entre eux ont été instruits à former par leurs
« accords un concert magnifique. La mer qui a reçu du
« maître une nature répandue et envahissante respecte ce-
« pendant la mesure qu'il lui indique. La terre, de son
« côté, d'abord instable et agitée, s'est fixée à son ordre
« dans les limites où la circonscrit l'Océan. D'un bout du
« monde à l'autre, au firmament comme sur terre, tout
« vibre à l'unisson : si les feux réchauffent l'air, les vents
« le rafraîchissent... Cependant un instrument plus beau
« a retenti sous la main du Verbe : c'est un monde abrégé,
« un accord entre l'esprit et la matière ; c'est l'homme
« dont l'harmonieuse nature est comme une guitare, dont
« l'esprit est comme un chalumeau, inspiré par le souffle
« divin, dont la raison est comme un temple où le Sei-
« gneur réside... Mais voici un troisième instrument, l'ins-
« trument par excellence et tout harmonie, la sagesse sur-
« mondaine, le céleste *Logos*. Quels en sont les accents ?
« Ouvrez-vous, oreilles du sourd, yeux de l'aveugle ; mar-
« chez, ô boiteux et égarés, dans la voie de la justice ;
« insensés, voyez Dieu ;... mortels, écoutez tous ce can-
« tique nouveau, nouveau et cependant éternel : éternel,
« car le *Logos* est dans le sein du Père, dès avant les
« siècles ; nouveau, parce qu'il vient de se rendre sen-
« sible dans le temps [1]. »

Saint Athanase reproduit sous une forme plus précise et un peu différente cette doctrine de son maître Clément. « Il y a, dit-il, un *logos* qu'on pourrait nommer *spermatique* et qui se trouve dans les êtres même privés de raison,

[1] *Cohort. ad Gent.*, p. 5-7.

logos purement *passif* et qui a besoin d'une intelligence qui l'appréhende. Vient ensuite le *logos actif*, mais communiqué : c'est le *logos* humain, qui dans ses manifestations est soumis à la loi des syllabes et dont la parole s'efface bientôt dans l'air, son milieu. Enfin le *Logos* par excellence (*αὐτολόγος*), c'est le Verbe de Dieu qui se manifeste substantiellement en donnant aux créatures l'être et la stabilité [1]. »

Ces citations suffisent pour déterminer quel est, selon Clément et l'école d'Alexandrie, l'objet précis de la seconde faculté de l'âme. Cet objet n'est pas l'Être pur, l'Être simplement dit, mais l'Être dans ses rapports avec tout ce qui, sans être lui, est cependant, comme le disait saint Paul à l'Aréopage, de lui, en lui et par lui.

Ainsi, le mode dont le *logos* atteint Dieu n'est pas, comme celui du *noûs*, immédiat. Ce n'est plus l'*emphase*, mais la *diaphase*, qui consiste à *entrevoir*, à saisir les rapports du créé avec l'incréé, rapports de causalité et de dépendance, d'harmonie et d'unité.

L'exercice de cette faculté suppose donc, d'une part, l'idée de l'Être absolu, idée que l'âme porte en elle-même et qu'elle saisit par la raison pure, et, d'autre part, la notion des existences contingentes, des *non-êtres*, comme s'exprime Clément, fournie par la perception sensible. Son caractère distinctif, son opération propre est de saisir les rapports de ces deux termes. « C'est elle, dit Clément, qui distingue surtout l'homme de la brute. Ce qui fait que la brute n'est qu'une brute, c'est qu'elle est sans *logos*. Elle voit le ciel ; on la dirait même saisie d'admiration à son aspect ; mais, faute de *logos*, elle en reste là, sans pouvoir remonter à l'auteur de tant de merveilles [2]. »

[1] S. Athan. *Contra Gentes*, cité par le P. Speelman, l. l.
[2] *Coh. ad Gentes*, p. 81 : Ἐπεὶ Θεὸν νοῆσαι μὴ δύναται, ἀπηξιωμένα τοῦ λόγου.

Les données du *logos* diffèrent de celles du *noûs* en ce qu'elles sont complexes et synthétiques, au lieu d'être simples et indécomposables. Comme nous venons de le dire, elles ont deux éléments, un élément de raison pure, et un élément d'expérience. Sous ce rapport elles ont quelque analogie avec la nature humaine, à la fois intellectuelle et sensible, avec la pensée exprimée par la parole, avec le Verbe incarné, harmonie et synthèse de tout ce qui est.

Cette faculté est, comme le *noûs*, naturelle et commune à tous les hommes et, par conséquent, l'homme n'est pas moins inexcusable quand il n'entend pas la voix de la nature qui lui parle de Dieu et le lui montre par *diaphase*, que lorsqu'il méconnaît la voix de sa conscience qui le lui manifeste au fond de son propre cœur.

On voit par là que Clément n'admettait pas dans l'homme une ignorance invincible de Dieu. Aussi accuse-t-il, comme saint Paul, les idolâtres d'être illogiques et de renoncer à leur raison, qui les fait hommes, en même temps qu'à leur dignité d'images de Dieu [1].

Resterait maintenant à montrer ce que Clément entendait par la *foi* et la *périphase*, troisième voie qu'il donne à l'âme pour s'élever naturellement vers Dieu. Mais cet examen trouvera sa place dans le livre suivant, où nous traiterons plus spécialement de la foi, tant naturelle que surnaturelle.

Ce que nous venons de dire suffit pour établir qu'en dehors de l'enseignement extérieur de Dieu, qu'en dehors même de l'enseignement humain et du langage, Clément admettait une source de connaissances, et pensait que l'homme trouve en lui-même et dans le spectacle du monde

[1] *Cohort. ad Gentes*, p. 84.

un moyen de s'élever jusqu'à l'Auteur de toutes choses. « Ceux d'entre les Grecs, dit-il, qui ont cultivé la saine « philosophie ont connu Dieu par intuition et par raison- « nement [1]. »

En dernière analyse, « il y a, conclut notre saint doc- « teur, dans la philosophie, fût-elle dérobée au ciel comme « le feu par un autre Prométhée, une étincelle de flamme « divine, laquelle, convenablement excitée, est propre à « produire la lumière ; il y a des traces de sagesse et une « inspiration venue de Dieu. Les philosophes grecs peu- « vent être considérés comme des *voleurs* et des *larrons*, « en ce que, ayant pris aux prophètes hébreux avant la « venue du Sauveur, quelques fragments de vérité, ils se « les sont attribués comme des inventions qui leur étaient « propres, ou les ont altérés par des raisonnements so- « phistiques. Mais ils ont aussi trouvé par eux-mêmes « quelques vérités, car il n'est pas invraisemblable qu'ils « aient reçu, eux aussi, l'esprit d'intelligence dont parle « l'Écriture, quand elle dit : *Adresse-toi à tous les sages que* « *j'ai remplis de l'esprit d'intelligence* [2]. »

La tradition et la révélation surnaturelle, d'une part, d'autre part, la raison éclairée d'une manière naturelle par la lumière du Verbe, telles sont donc, dans la pensée de Clément d'Alexandrie, les deux sources d'où dérivent les vérités contenues dans la philosophie grecque. Notre illustre docteur en tire la conclusion que la philosophie

[1] Κατ' ἔμφασιν δὲ καὶ διάφασιν οἱ ἀκριβῶς παρὰ Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες διορῶσι τὸν Θεόν. *Strom. I*, 19, p. 374.

[2] Ἔστιν οὖν κᾂν φιλοσοφίᾳ τῇ κλαπείσῃ... πῦρ ὀλίγον εἰς φῶς ἐπιτήδειον χρησίμως ζωπυρούμενον, ἴχνος τι σοφίας, καὶ κίνησις παρὰ Θεοῦ... Τὰ δὲ καὶ ἐξευρόντες· ἴσως γὰρ καὶ πνεῦμα αἰσθήσεως ἐσχήκασιν. *Strom. I*, 17, p. 369-370.—Cf. *Exod.*, 28.3.—On peut voir par l'explication que Clément donne ailleurs de l'*esprit d'intelligence* (*Strom. I*, p. 330), que l'inspiration dont il est ici question n'est pas une *inspiration surnaturelle*, mais un concours naturel, quoique extraordinaire, donné par Dieu à ceux qui cherchent sincèrement la vérité.

vient de Dieu, seul auteur de la nature et de la grâce. Il remarque que, même en admettant l'hypothèse de quelques adversaires de la philosophie qui prétendent qu'elle vient immédiatement du démon, il faudrait toujours reconnaître que les vérités incontestables qu'elle contient et le bien qu'elle a produit remontent jusqu'à Dieu, principe nécessaire de toute vérité et de toute vertu [1]. Le démon n'en serait, sous ce rapport, que la cause instrumentale et involontaire, et l'on devrait toujours la regarder comme un don de Dieu.

Clément ne se contente pas de venger l'ordre naturel et de défendre la philosophie par la considération de son origine divine, il en relève de plus la dignité, en indiquant quel est, dans le plan divin, son rôle providentiel, quels sont ses rapports avec la révélation et l'ordre surnaturels.

[1] *Strom. I*, 16 et 17;— *V*, 1, p. 650;— *VII*, 2, p. 832.

CHAPITRE IV

Rôle providentiel de la philosophie grecque.



La philosophie, loin de venir du démon, d'un principe mauvais, a, au contraire, une origine divine. Elle vient de Dieu, soit par la voie directe de la révélation proprement dite, soit par la voie du Verbe, illuminant la raison humaine et se manifestant à elle d'une manière naturelle.

Clément ne s'en tient pas à cette démonstration de l'origine divine de la philosophie. Pour montrer quelle injure font à la Providence les adversaires absolus de cette science, il ne craint pas de la mettre en comparaison avec la révélation mosaïque et de lui donner une fin analogue dans les desseins de Dieu.

Selon notre saint docteur, la philosophie a été pour les Grecs, avant la venue du Sauveur, comme la loi pour les Juifs, avec moins de perfection toutefois et d'une autre manière, une éducation préparatoire, une introduction à l'Évangile, un acheminement vers la parfaite justice que la foi seule peut donner [1].

Nous avons vu plus haut [2] que, d'après la doctrine de saint Paul commentée par Clément, il y a unité et harmonie dans le plan divin de la création et de la rédemption de l'homme. Depuis le premier instant de la création, le

[1] *Strom. I*, 5, p. 331.
[2] Liv. II, ch. 1er, p. 84.

Verbe a préparé le grand œuvre du salut. Sa sagesse a ménagé dans tous les temps et à tous les hommes, Grecs et barbares, des secours différents, il est vrai, mais appropriés aux besoins de chaque peuple, de chaque caractère, et tendant d'une manière plus ou moins directe à la sainteté et au salut procurés complétement par le christianisme [1]. Au peuple privilégié des Juifs il a donné la loi et les prophètes; aux Grecs, il a donné un testament moins parfait, moins efficace, et ce testament est la philosophie. La philosophie accoutumait les oreilles à la prédication de l'Évangile [2], elle donnait aux Grecs une justice élémentaire, qui préparait à la justice parfaite, nécessaire au salut, comme le premier et le second degré d'un escalier servent de voie pour monter au dernier étage d'une maison [3]. Les Juifs eux-mêmes ne trouvaient pas dans la loi une justice complète; pour être justifiés, il leur fallait, outre la justice légale, la foi au médiateur. Voilà pourquoi le Sauveur leur disait en les guérissant : *Votre foi vous a sauvés.* Quant à ceux qui étaient justes selon les principes de la philosophie, non-seulement la foi au Seigneur leur était indispensable comme aux Juifs, mais encore ils devaient répudier le culte des idoles [4].

Or, le Verbe, dont le propre est de sauver, n'a refusé cette grâce de la foi indispensable au salut à aucun de ceux qui ont pratiqué la justice légale ou philosophique. A cet égard, il y a parité parfaite entre les Juifs et les Gentils. De même que la vérité est une, ainsi il n'y a pas plusieurs

[1] *Strom. I*, 7, p. 337.
[2] *Ibid. VI*, 6, p. 762.
[3] *Ibid. I*, 20, p. 377 : *Per se quoque aliquandò Græcos justificabat philosophia, sed non universa et perfecta justitia, ad quam consequendam cooperatur velut primus et secundus gradus, qui ascendit in cœnaculum.*
[4] *Strom. VI*, 6, p. 762; *Eis autem qui erant justi ex philosophia, non solum opus erat fide in Dominum, sed etiam ut discederent a cultu simulachrorum.*

justices. Le juste, en tant que juste, ne diffère pas du juste, qu'il soit Grec ou barbare, qu'il ait vécu dans le sein de la philosophie ou sous la loi de Moïse, car Dieu, source de toute justice, est le Seigneur de tous les hommes, quoiqu'il soit de plus près le père de ceux qui l'ont connu plus parfaitement[1]. Supposer que le Sauveur ait laissé dans l'impuissance du salut ceux qui ont précédé son avénement sur la terre, c'est révolter toutes nos idées de justice, tous nos sentiments d'équité. Non, l'équité ne veut pas qu'une moitié du genre humain soit condamnée sans être entendue, ni que ceux-là seuls participent aux bienfaits de la justification qui sont venus après l'Incarnation[2]. Il était digne de la bonté et de la providence de Dieu que ceux qui avaient pratiqué la justice, ou qui, après s'être égarés, s'étaient repentis de leurs fautes, fussent sauvés par la connaissance que chacun d'eux possédait, puisque malgré le lieu où ils étaient placés ils étaient incontestablement du nombre de ceux qui appartiennent à Dieu[3].

Ainsi se trouvait établie la catholicité du christianisme, et résolue l'objection des philosophes païens contre sa nouveauté. Vous prétendez, disaient ceux-ci aux chrétiens, que votre religion est la vraie, la seule vraie, que votre doc-

[1] *Strom. VI*, 6, p. 763-764.

[2] *Ibid.*, p. 765 : *Esset autem non levis iniquitatis eos qui ante adventum Domini excessissent, cum eis nec annuntiatum fuisset Evangelium, nec in credendo vel non credendo ulla posset in eos culpa conferri, vel salutem assequi, vel puniri. Neque enim fas est illos quidem, indicta causa, fuisse condemnatos : solis autem eis qui fuerunt post ejus adventum, frui divina licuisse justitia.*

[3] *Strom. VI*, 6, p.763.—Afin de concilier la justice de Dieu, sa bonté égale envers tous les hommes, avec la nécessité pour le salut de la foi au Médiateur, Clément suppose qu'en descendant aux limbes, l'âme de Jésus-Christ y prêcha l'Evangile aux Juifs, et que les premiers d'entre les apôtres, imitant l'exemple de leur maître, y descendirent à leur tour pour annoncer la bonne nouvelle aux Gentils. Cette hypothèse, en contradiction avec l'enseignement commun de la tradition et de l'école, est inadmissible, en ce qu'elle suppose qu'il peut y avoir conversion après la mort. Mais le principe dont elle est une fausse application, à savoir que Dieu veut le salut de tous les hommes, n'en est pas moins incontestable.

trine est la vérité absolue. Elle vient trop tard pour venir de Dieu [1]. Comment voulez-vous que l'on puisse concilier la bonté et la providence de Dieu avec l'abandon qu'il aurait fait du genre humain durant tant de siècles écoulés avant le Christ?

Clément répond à cette grave difficulté comme avait répondu avant lui l'auteur de la lettre à Diognète, comme répondra après lui son disciple Origène [2]. Dieu, dit-il, est la bonté par essence. La détermination de sauver le genre humain par son fils est contemporaine du décret même de la création; tous les hommes, sans exception, ont été appelés au salut en même temps qu'à l'existence. Le salut, motif et fin de la création, n'a été consommé, il est vrai, que dans la plénitude des temps par l'Incarnation et la Passion du Fils de Dieu, médiateur nécessaire entre son Père et le genre humain. Mais le Verbe n'a cessé d'avoir les yeux ouverts sur ce grand œuvre qu'il a préparé dès l'origine des choses, donnant, dans tous les temps, dans tous les lieux, à tous les hommes de bonne volonté, les moyens nécessaires pour participer à ses bienfaits.

Cette doctrine, qui de saint Paul, de saint Jean, de saint Justin le Martyr, passa par Clément et l'école d'Alexandrie à saint Augustin et à saint Thomas, cette doctrine qui a inspiré la *Cité de Dieu* et le *Discours sur l'histoire universelle*, explique avec grandeur et vérité le lien qui unit dans le Christ l'ancien monde avec le nouveau, la loi mosaïque et la loi naturelle, ou philosophique, avec la loi de l'Évangile. Elle fait disparaître le manichéisme, qui se trouve en germe au fond de tous les systèmes gnos-

[1] *Epist. ad Diogn.*, p. 494: *Cur novum hoc genus aut institutum in consuetudinem venire nunc cœperit et non prius.* — Cf. Orig., *Adv. Cels.*
[2] *Epist. ad Diogn.*, p. 499.

tiques des premiers siècles, et qui met éternellement en présence deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, se combattant sans cesse, sans pouvoir se vaincre jamais, dans la nature et dans l'humanité. Contrairement à ce dualisme monstrueux, Clément établit que le mal, loin d'être divin et éternel, n'est qu'un pur accident; que le seul vrai Dieu gouverne toute chose par sa Providence et fait servir le mal lui-même à l'accomplissement de ses desseins.

Faisant l'application de ces principes à la philosophie, Clément établit qu'elle n'est pas un fait isolé dans l'histoire qui se soit produit en dehors de l'action de la Providence. Il est loin, dit-il, de vouloir la traiter, comme quelques-uns, de fille du démon ou d'enfant du hasard. La philosophie est un fait providentiel : elle fut pour les Grecs, comme la loi de Moïse pour les Juifs, une introduction à la religion chrétienne, une préparation évangélique, une leçon préliminaire à la foi dans le Médiateur [1]. « La philosophie, « dit-il, si elle ne peut embrasser toute l'étendue de la vé- « rité, si elle ne peut donner la force d'observer la loi du « Seigneur, la philosophie ne laisse pas que de préparer « l'âme à l'enseignement royal (au christianisme), en cor- « rigeant de son mieux le vice par la formation du sens « moral, et en disposant à la réception de la vérité par le « sentiment de la Providence [2]. De même que Dieu a « voulu procurer le salut des Juifs en leur donnant des « prophètes, ainsi il a suscité des prophètes parmi les

[1] Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. (*Strom. I*, 5, p. 331.)

[2] *Strom. VI*, 5, p. 761 : Καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἠβούλετο ὁ Θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ Θεοῦ εὐεργεσίαν τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διεκρίνετο. κ. τ. λ.

« plus distingués d'entre les Grecs, et les a séparés du « vulgaire dans la mesure où ils étaient capables de com- « prendre la bienfaisance divine. Ainsi Grecs et Juifs ont « été instruits par les testaments divers d'un seul et même « Seigneur. Est-ce que la rosée de la grâce divine ne « tombe pas également sur les justes et sur les pécheurs? « Ou bien, comme l'a dit excellemment le grand Apôtre, « le Seigneur est-il seulement le Dieu des Juifs, ne l'est- « il pas aussi des gentils? Assurément, il est aussi le Dieu « des gentils, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu [1]. »

Comme nous l'avons remarqué déjà, malgré la similitude qu'il établit entre l'Ancien Testament et la philosophie, Clément ne va pas jusqu'à les confondre. Il maintient une différence entre ces testaments divers, comme il les appelle. Mais en quoi diffèrent-ils? Est-ce en nature ou seulement en degré?

A ne considérer que certaines expressions du docteur alexandrin, l'on pourrait en induire qu'il n'admettait pas de différence essentielle entre l'Ancien Testament et la philosophie. Ainsi, nous avons vu qu'il suppose que certains philosophes ont pu recevoir le *don d'intelligence;* il leur donne le nom de *prophètes* et une mission semblable à celle des prophètes du peuple de Dieu; il appelle en particulier Platon un *homme inspiré.* Enfin il déclare qu'avant la venue du Sauveur « la philosophie était nécessaire aux Grecs pour la justice [2]. » Il semble qu'on ne peut dire plus clairement que la philosophie a une origine et une fin surnaturelles, et que, par conséquent, il n'y a entre elle et la

[1] *Strom.* V, 3, p. 656 : Τῆς θείας χάριτος ὁ ὑετὸς ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους καταπέμπεται, κ. τ. λ. — Cf. Matth. V, 43; — *Rom.* III, 29, 30.

[2] *Strom.* I, 5, p. 331 : Ἦν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησι ἀναγκαία φιλοσοφία.

révélation mosaïque et prophétique qu'une différence de degré et non de nature.

Néanmoins, malgré ces expressions et quelques autres qu'on pourrait alléguer, il est certain que la doctrine de Clément, prise dans son ensemble, est contraire à cette conclusion. Remarquons d'abord que, lorsqu'il parle de l'Ancien Testament, notre savant docteur l'attribue à une intervention directe et immédiate de Dieu : « C'est le Verbe, dit-il, c'est le Précepteur divin qui apparut à Abraham et lui dit : *Je suis ton Dieu*, marche dans la justice devant moi (Gen., XVII, 1 sq.). C'est lui qui apparut également à Jacob pour l'instruire, l'exercer à la vertu, confirmer l'alliance qu'il avait faite avec ses pères, et lui donner un nom nouveau, après lui avoir révélé son propre nom [1]. »

Lorsque le Tout-Puissant voulut donner par son Verbe une loi à son peuple choisi, il manifesta sa puissance à Moïse en lui apparaissant dans le buisson ardent. Il le forma lui-même à être le précepteur et le conducteur des Hébreux [2]. Car c'est par Moïse qu'il voulut instruire l'ancien peuple. L'Écriture dit en effet : *La loi a été donnée par Moïse.* Ce n'est pas Moïse qui en est l'auteur, mais le Verbe qui l'a fait connaître par Moïse, son serviteur [3]. Le Verbe s'est donc manifesté dans le Décalogue ; il a donné ses commandements par Moïse et a montré aux Hébreux le modèle de la vraie philosophie [4].

C'est à ce même Verbe, « prophète des prophètes, arbitre et maître souverain de tout esprit prophétique [5], qui a tout

[1] *Pædag.* I, 7, p. 131 sq. — Cf. *Gen.* XXXII, 24, 29, 30, etc.
[2] *Ibid.* II, 8, p. 215.
[3] *Ibid.* I, 7, p. 133, 134.
[4] *Ibid.* II, 4, p. 194 ;—II, 10, p. 224 ;—II, 11, p. 241.
[5] *Quis div. salv.*, 6, p. 939.

fait et sans lequel rien n'a été fait, que doit être attribuée la prophétie comme la loi [1]. Le Seigneur a parlé par les prophètes [2]. Ainsi le Verbe, vraie source de sainteté et d'immortalité pour l'âme humaine, après nous avoir instruits par Moïse, a continué notre éducation par les prophètes [3]. C'est lui-même qui parle par la bouche d'Isaïe, d'Élie et de tout le chœur prophétique [4]. » Ces textes suffisent pour établir que Clément donnait à l'Ancien Testament une origine surnaturelle et le considérait comme le fruit d'une intervention personnelle de Dieu, d'une révélation extérieure, positive et immédiate du Verbe.

Il s'exprime tout différemment lorsqu'il parle de l'origine de la philosophie.

« Dieu, dit-il, est la cause de tous les biens, cause im-« médiate des uns, comme de l'Ancien et du Nouveau « Testament, cause indirecte des autres, comme de la « philosophie [5]. » Ces paroles sont remarquables et établissent nettement, sous le rapport de l'origine, la différence mise par le docteur alexandrin entre le judaïsme et la philosophie grecque.

Clément signale une autre différence essentielle entre la connaissance de Dieu donnée par l'Ancien Testament et la connaissance de Dieu procurée par la philosophie. « Il n'y « a, dit-il, qu'un seul et même Dieu, qui est connu par « les Juifs d'une manière juive, et par les gentils d'une « manière païenne [6]. » Nous trouvons ailleurs l'explication de ces paroles.

[1] *Strom. VI*, 15, p. 803.
[2] *Ibid. II*, 16, p. 467 : Ὁ διὰ τῶν προφητῶν λαλήσας κύριος.
[3] *Pædag.* I, 11, p. 155.
[4] *Cohort. ad gent.* I, p. 8.
[5] *Strom. I*, 5, p. 331 : Κατὰ προηγούμενον—κατ' ἐπακολούθημα.
[6] *Ibid. VI*, 5, p. 761 : Ὁ εἷς καὶ μόνος Θεὸς ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς γινωσκόμενος.

« Quand saint Paul parle aux Athéniens du Dieu in-« connu, dit Clément, il suppose qu'ils le connaissent seu-« lement par *périphase* [1]; il en est de même dans son dis-« cours aux Lystriens. » Or, cette connaissance de Dieu par *périphase*, propre aux infidèles, est une espèce de sens commun (συναίσθησις), inné à tous les hommes ; c'est la foi naturelle en une Providence qui veille sur nous et nous entoure de ses bienfaits. Clément l'oppose à l'*épignose* des Juifs. « Quand le pilote réveille Jonas et lui dit : Pourquoi dors-tu? Lève-toi et invoque ton Dieu ; ce mot *ton* indique celui que le prophète connaissait par épignose ; lorsqu'il ajoute ensuite : Afin qu'il nous sauve et que nous ne périssions pas, il exprime la voix de la nature et du *sens commun* [2]. »

Ainsi la connaissance de Dieu, que les Juifs tenaient de l'enseignement divin, était plus parfaite que celle des gentils, tout en demeurant inférieure à la gnose produite par la révélation chrétienne.

Enfin, la philosophie corrige de son mieux le vice et fait pratiquer la vertu ; mais, sous ce rapport encore, elle est aussi inférieure à la loi mosaïque que celle-ci à la loi évangélique. La philosophie ne fait que des esclaves, tandis que la loi produit des serviteurs et le christianisme des enfants et des héritiers [3].

Clément n'a donc pas mis la philosophie sur le même rang que la loi mosaïque, ni confondu l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel. La loi mosaïque est un testament proprement dit, une alliance positive de Dieu avec le peuple choisi ; la philosophie n'est qu'un *quasi-testament* [4], un se-

[1] Κατὰ περίφασιν et non περιφράσιν que portent quelques éditions fautives.
[2] *Strom. V*, p. 730, 731.
[3] *Ibid. VII*, 2, p. 834.
[4] Οἷον διαθήκην.

cours indirect, ménagé aux Grecs par la Providence.

Est-ce à dire que notre docteur n'ait accordé à la philosophie grecque, telle qu'il l'entendait, qu'une portée purement rationnelle? Non, assurément. Il regardait comme un fait incontestable l'introduction, par voie d'emprunt, de l'élément surnaturel dans la philosophie. De là le respect qu'il professait pour les dogmes philosophiques dans lesquels il croyait retrouver, comme nous l'avons dit [1], les vestiges de la révélation, soit primitive, soit hébraïque; de là aussi la vertu qu'il leur attribuait pour l'amélioration des mœurs.

Quant à la partie de la philosophie qui est exclusivement le fruit du génie de l'homme et qui comprend, avec certaines vérités, les procédés scientifiques, la logique, la dialectique, les mathématiques, etc., Clément en prit aussi la défense et la déclara bonne et utile, soit pour réfuter la sophistique, soit pour acquérir la science de la foi, soit enfin pour gagner plus facilement les esprits cultivés à la doctrine de Jésus-Christ [2].

En dernière analyse, les idées de Clément sur le rôle providentiel de la philosophie concernant le salut des hommes peuvent se ramener, comme on l'a fait [3], aux principes suivants :

Dieu montre sa miséricorde dans les siècles des siècles, en coordonnant toutes choses, et chacune, par son Fils, pour le salut des hommes. Mais, comme il a suivi une certaine progression dans l'œuvre de la création, ainsi a-t-il procédé comme par degré dans l'économie de la rédemption.

Jamais il n'a laissé le genre humain sans enseignement,

[1] Voir le chapitre précédent.
[2] *Strom. I*, 5, p. 331; 6, p. 336. — *VI*, 5 et 8, p. 761. 771; — *VII*, 3. p. 839; — *I*, 20, p. 375 et *passim*.
[3] P. Speelman, l. l.

sans loi ni sans culte. Il s'est manifesté à lui dès l'origine, et les vestiges de cette révélation primitive se rencontrent plus ou moins chez tous les peuples.

Cependant, à ce secours premier et universel, il en a joint avec le temps de plus spéciaux. S'il gratifia les Hébreux de la loi écrite et des prophètes, il donna aux Grecs la philosophie et des sages. Enfin, dans la plénitude des temps, il vint lui-même nous enseigner sa doctrine et ses préceptes [1].

Ainsi, dans la pensée de Clément, il y a trois économies distinctes : celle de la nature aidée de la philosophie, celle de la loi mosaïque et des prophètes, enfin celle de la grâce ou de Jésus-Christ. Toutes trois sont des *dons*, mais subordonnés.

Sous le rapport de l'*enseignement*, la philosophie n'est qu'une espèce d'école primaire, et la loi hébraïque une espèce de pédagogie en comparaison de l'école royale et supérieure du christianisme.

Sous le rapport de la *législation*, la philosophie ne fait que des esclaves, et la loi, que des serviteurs, tandis que le christianisme produit des enfants et des héritiers.

Enfin, sous le rapport du culte, le christianisme est comme un temple dont l'hébraïsme serait le péristyle, et la philosophie les degrés [2].

« Ce n'est donc pas sans raison, conclut notre illustre « docteur, que la loi a été donnée aux Juifs et la philoso- « phie aux Grecs jusqu'à l'avénement du Sauveur. Il fal- « lait que chaque peuple eût son Testament, ou plutôt le « Testament parvenu jusqu'à nous, depuis la création du « monde, à travers les générations et les siècles est *un*,

[1] *Strom. VII*, 2, p. 834, 835.
[2] *Ibid.* p. 835.

« quoiqu'il diffère par le mode et l'application. Il suit de « là que le don du salut est *un* et immuable et qu'il émane « d'un seul Dieu par un seul Seigneur, bien qu'il se soit « opéré et s'opère de diverses manières. Depuis sa con- « sommation par l'incarnation et la rédemption du Verbe, « tous les peuples sont appelés à s'unir dans la foi à l'É- « vangile, à former une nation nouvelle consacrée à la « justice et réunie sous un même pasteur par le Maître « commun des Grecs et des barbares, ou plutôt du genre « humain tout entier. Ainsi donc, fils des doctrines de la « Grèce, enfants de la loi mosaïque, tous ceux que la foi « soumet à son empire se confondent en une seule famille « et composent un seul peuple à qui le salut est donné. « Le temps ne peut séparer ces trois familles : autrement « l'on pourrait croire à l'existence de trois natures : ce « sont les trois alliances diverses d'un seul et même sei- « gneur[1]. »

Nous ne connaissons pas, dans l'antiquité ecclésiastique, de plus éloquent ni de plus solide plaidoyer en faveur de la philosophie. Clément n'a oublié aucun des titres qui doivent lui concilier le respect du chrétien. A-t-il exagéré, comme l'ont prétendu Brucker et quelques autres critiques allemands, sa dignité et son importance? L'analyse que

[1] *Novum dedit nobis Testamentum : quæ enim sunt Judæorum et Græcorum sunt vetera. Nos autem qui nove ipsum, tertio genere, colimus, sumus christiani. Aperte enim, ut arbitror, ostendit unum et solum Deum, a Græcis quidem gentiliter, a Judæis autem judaice, nove autem a nobis cognosci et spiritualiter. Præterea autem ostendit quod idem Deus suppeditavit utrumque Testamentum, qui etiam Græcis dedit græcam philosophiam, per quam omnipotens a Græcis gloria afficitur. Id autem hinc quoque est manifestum. Ex græca quidem certe disciplina, et ex legali, in unum genus populi cui salus datur, congregantur qui fidem admittunt, non tempore divisis tribus populis, ne quis triplices existimet naturas, sed diversis eruditi Testamentis, cum sint unius Domini, unius Domini verbo.*—*Strom. VI*, 5, p. 761.—*Merito ergo Judæis quidem lex, Græcis autem data est philosophia usque ad adventum : ex eo autem tempore universalis est vocatio ad peculiarem populum justitiæ, per eam quæ est ex fide doctrinam, etc.*—*Strom. VI*, 7, p. 823.

nous venons de faire répond suffisamment à cette imputation. D'une part, il maintient, sous tous les rapports, la supériorité de l'Ancien Testament sur la philosophie. Quant à la portée surnaturelle qu'il attribue à cette dernière, il se fonde principalement sur ce fait qu'elle n'est point uniquement le fruit de la raison, mais tient de la révélation primitive et hébraïque ce qu'elle a de plus pur, de plus élevé, de plus grand, sa *dogmatique*. Enfin, même dans ces conditions, Clément refuse à la philosophie la vertu de sauver l'homme par sa propre puissance. Elle n'entre dans l'économie du salut qu'en tant qu'elle y prépare et qu'elle peut, comme cause coopérante (συναίτιον), aider à la formation du gnostique ou du fidèle parfait. C'est à quoi Clément borne son importance.

Seule et sans le secours de la foi, la philosophie est, dans l'état présent de l'humanité, insuffisante pour l'élever jusqu'à la connaissance et à l'amour nécessaires de son Créateur, pour l'établir par la connaissance, la piété et le culte, dans cette ressemblance et cette union avec Dieu, laquelle est, par le fait de la volonté divine, son salut et sa fin dernière.

Sur ce nouveau terrain, Clément rencontrait d'autres adversaires. Après avoir défendu les lettres et les sciences humaines contre les préjugés et les terreurs d'un certain nombre de chrétiens, il avait à convaincre les philosophes païens de l'insuffisance de la philosophie comme source de connaissance et comme règle de conduite, et par conséquent de la nécessité de la foi. Il avait, de plus, à déterminer et à définir contre les Gnostiques, la nature et l'excellence de cette foi défigurée par leurs systèmes. Suivons-le dans l'examen de cette grave et importante question.

LIVRE III

DE LA FOI.

CHAPITRE I

La Révélation.—Sa nature.—Sa divinité.

On a dit que la pensée de Clément sur la foi était *obscure* et *incertaine*[1]. Ce jugement, auquel nous ne saurions souscrire, repose sans doute sur les diverses significations que notre saint docteur donne au mot foi (πίστις), suivant les erreurs différentes et même contradictoires des adversaires qu'il avait à combattre. Sa théorie pour être bien comprise a besoin d'être interprétée en vue des systèmes auxquels il l'a opposée.

Le mot foi est pris assez fréquemment dans le langage des Pères et de Clément lui-même pour l'objet de la foi. Dans ce sens il est synonyme de révélation, de christianisme. La foi est l'ensemble des vérités, des préceptes et des grâces, fruits de l'enseignement, de la vie et de la mort du Verbe incarné. Elle participe de la nature de son auteur, dont elle est l'expression théorique et pratique. Elle

[1] « Sur ce point, dit M. Vacherot, la pensée de saint Clément, bien qu'*obscure et incertaine*, est très-remarquable. » (*Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 251.)

en a tous les caractères. Pour en connaître la nature il faut donc connaître celui qui en est le principe.

Or, quel est son auteur? Apprenez-le en peu de mots, dit Clément :

« Le Christ, c'est le Verbe de la vérité, le Verbe de « l'indéfectibilité qui régénère l'homme et l'élève jusqu'à « la vérité ; le centre du salut qui écarte la corruption, « qui chasse la mort et construit dans l'homme un tem- « ple afin qu'il élève en lui un trône à Dieu [1]. Le Christ « est pour nous non-seulement la cause de notre existence, « mais encore il nous a conservés pour que nous fussions « bienheureux. Lui, le Verbe même, parut parmi les « hommes ; lui seul, en même temps Dieu et homme [2], est « devenu pour nous la source de tout bien. C'est là le « nouveau chant : l'apparition du Verbe, qui était au « commencement et avant tous les temps. Après nous avoir « donné la vie comme créateur, il nous est apparu comme « docteur pour nous enseigner à bien vivre, afin que plus « tard comme Dieu il puisse nous accorder la vie éter- « nelle [3]. Notre docteur est semblable à Dieu son père « dont il est le Fils ; il est élevé au-dessus de tout péché, « au-dessus de tout reproche, de tout trouble de l'âme ; « Dieu pur et sans tache, sous forme humaine, obéissant « à la volonté du Père, le Verbe de Dieu est dans le Père ; « il est assis à la droite du Père, et il est Dieu nonobstant « sa forme d'homme [4]. »

Clément réduit la notion des perfections divines du Verbe révélateur et sauveur à sa plus simple expression en

[1] *Cohort.*, II, p. 90.
[2] Ὁ *μόνος ἀμφὼ Θέος τὲ καὶ ἄνθρωπος.*
[3] *Cohort.* I, p. 6 sq.
[4] *Pædag.* I, 2, p. 99. — Cf. sur la divinité du Verbe : *Strom. IV*, 25, p. 635; — *V*, 1, p. 646, etc.

disant : « Il est le Verbe divin incontestablement vrai « Dieu, égal au Maître souverain de toutes choses [1]. »

Ainsi le Verbe de Dieu, la vérité absolue, la puissance du Père ayant paru en personne, s'étant incarné, s'étant fait homme pour instruire et sauver les hommes, la doctrine du salut, le christianisme dont il est l'auteur peut être facilement défini. La révélation chrétienne est, d'une part, comme le Verbe, la vérité absolue, infaillible, indéfectible et toute-puissante ; elle est, d'autre part, nécessaire, indispensable au salut, comme le médiateur, Homme-Dieu, comme le Rédempteur incarné, mort et ressuscité pour les hommes [2].

Divinité et nécessité, tels sont donc ses deux caractères essentiels.

Quant à la divinité du christianisme, c'est une question de fait qui se prouve, comme la divinité de son Auteur, par le miracle, par la prophétie, par sa force de propagation, de résistance et de durée.

Clément invoque toutes ces preuves. « Il ne faut pas, « dit-il, mépriser témérairement la foi des chrétiens « comme une chose commune, vulgaire et sans prix. Si « elle était d'invention humaine, comme les Grecs le pré- « tendent, elle aurait déjà disparu. Mais puisque au con- « traire, dans ses accroissements journaliers, il n'est pas de « lieu où elle ne s'établisse, elle est évidemment quelque « chose de divin [3].

« La sagesse qui est propre aux chrétiens, dit-il encore. « est la seule enseignée de Dieu ; et c'est de cette sagesse

[1] *Cohort.*, X, p. 86.
[2] *Strom. VI*, 7, p. 770 et 771.
[3] *Non est merito temere reprehendenda, ut et facilis et vulgaris et quæ fit quorumlibet. Si humanum enim esset inventum, ut existimabant Græci, etiam extinctum esset. Sin autem augetur, non est ubi non est. Dico ergo fidem... esse divinum aliquid.* (*Strom. II*, 6, p. 445.)

« que jaillissent comme d'une source intarissable tous les « ruisseaux qui vont se jeter dans l'océan de la vérité. « L'avénement du Seigneur venu pour nous instruire fut « prophétisé de mille manières : messagers, héraults, in- « troducteurs, précurseurs se succèdent dès le berceau du « monde afin de prédire par leurs discours, par leurs œu- « vres la venue du Sauveur, les circonstances, l'époque « de cet avénement et les prodiges qui devaient l'accom- « pagner. La loi et les prophètes le signalent et le prépa- « rent de loin. Le précurseur le montre déjà présent, et « après lui les apôtres en publient ouvertement la vertu.

« Les philosophes n'ont plu qu'aux Grecs et seulement « à quelques disciples : Socrate à Platon, Platon à Xéno- « crate, Aristote à Théophraste et Zénon à Cléanthe. Mais « la parole du Maître des chrétiens n'est point restée cap- « tive dans les limites de la Judée, comme l'enseignement « des philosophes dans l'enceinte de la Grèce. Propagée « dans l'univers entier, elle a persuadé en même temps « Grecs et Barbares, nations, cités, bourgades, maisons, « individus ; elle a conduit à la vérité tous ceux qui l'ont « écoutée, elle a même gagné bon nombre de philoso- « phes.

« Que la philosophie grecque soit interdite par l'auto- « rité des magistrats, la voilà qui s'évanouit soudain. « Notre doctrine à nous, dès le premier instant de sa pré- « dication, n'a cessé de voir s'élever contre elle rois, ty- « rans, gouverneurs, magistrats, qui, secondés par une « armée de satellites et des multitudes innombrables, nous « font une guerre acharnée et cherchent à nous anéantir. « Eh bien ! cette doctrine n'en est que plus florissante, « car elle ne peut succomber à la manière des inventions « humaines, ni languir comme un don sans vigueur. Tous

« les dons de Dieu sont marqués de sa force. Elle demeure « donc invincible contre toutes les entraves, quoiqu'il lui « ait été prédit qu'elle souffrira toujours la persécution [1].

« La preuve [2] que nous avons pour sauveur le Fils de « Dieu lui-même, ce sont les prophéties qui ont précédé « et annoncé son avénement, les témoignages qui ont ac- « compagné sa naissance temporelle, les prodiges qui, « depuis son ascension, sont annoncés et éclatent de « toutes parts. Ce qui montre que nous avons la vérité, « c'est que le Fils de Dieu est notre maître. En effet, si « toute investigation roule toujours sur deux choses, à sa- « voir le sujet et l'objet, il est évident que nous sommes « seuls en possession de la vérité vraie, car le sujet de la « vérité que nous démontrons est le Fils de Dieu ; l'objet, « c'est la vertu de la foi, plus puissante que tous les obsta- « cles qu'on lui oppose, plus forte que le monde entier « conjuré contre elle [3]. »

Ainsi le christianisme est divin parce que son auteur est Dieu ; il est vrai, parce que son auteur est la vérité même.

Clément part de là pour établir que le christianisme est à l'égard de toute science humaine ce que le jour est à la nuit. « Depuis que Jésus-Christ est venu nous instruire, « dit-il, nous n'avons plus besoin d'écoles humaines : ce « docteur nous enseigne tout ; par lui la terre entière est « devenue Athènes et la Grèce. De même que quand le « soleil ne luit pas, tous les autres astres n'empêchent pas

[1] *Strom. VI*, 18, p. 826, 827.

[2] Σημεῖον. Clément emploie ce mot dans le sens d'Aristote, qui le définit ainsi (*Analyt. prior.*, liv. II, c. XXVI) : *Signum autem nihil aliud esse videtur quam propositio demonstrativa, aut necessaria, aut probabilis. Nam quo exstante res exstat : vel quo facto prius aut posterius, res facta est : hoc est signum indicans rem factam esse aut exstare.* — Le mot τεκμήριον employé quelques lignes après dans le même texte par Clément, est défini par Aristote, loc. cit. : *Indicium aiunt esse, quod scire facit.*

[3] *Strom. VI*, 15, p. 801.

« que la terre ne soit ensevelie dans les ténèbres; de « même si nous n'avions pas connu le Verbe, si nous « n'avions pas été éclairés par lui, nous serions semblables « à des poulets que l'on engraisse dans l'obscurité pour « les faire mourir [1].

« Croyez donc, s'écrie-t-il plein d'enthousiasme, croyez « à l'Homme-Dieu; hommes, croyez au Dieu vivant qui a « souffert, qui est adoré; croyez, esclaves, à celui qui est « mort; croyez, tous les hommes, à celui qui est le seul « Dieu de tous les hommes; croyez, et recevez en récom- « pense le salut [2]. »

La révélation divine, l'enseignement du Verbe incarné était donc nécessaire au genre humain.

Cette nécessité d'où provenait-elle aux yeux de Clément? La concevait-il comme une nécessité relative ou comme une nécessité absolue? La regardait-il comme une suite de la chute originelle ou bien comme une conséquence de la nature même de Dieu et de l'homme, en d'autres termes comme une nécessité résultant de l'incapacité essentielle où est un être fini de se mettre en rapport avec l'infini par lui-même et par ses forces naturelles?

En outre, supposé qu'elle soit absolue, cette nécessité de la révélation proprement dite existe-t-elle seulement pour la connaissance et pour la conscience dans l'ordre surnaturel, ou bien s'étend-elle à toute connaissance, à toute conscience dans l'ordre naturel, de sorte que sans révélation il n'y ait pour l'homme ni exercice de la raison, ni moyen de sortir de l'ignorance, ni formation de la conscience morale?

La question revient, on le voit, à déterminer en dehors

[1] *Cohort.*, II, p. 86 sq.
[2] *Ibid.*, X, p. 84.

de l'enseignement divin les forces de la raison pour le vrai, la puissance de la volonté pour le bien dans l'état présent de l'humanité. Elle touche donc de très-près aux débats qui s'agitent encore aujourd'hui soit entre les catholiques et les rationalistes, soit entre les catholiques eux-mêmes. A ce titre elle mérite une attention particulière.

CHAPITRE II

Nécessité de la révélation. — De la connaissance de Dieu.

La question de la nécessité de la révélation, nœud de toutes les controverses religieuses, se peut ramener à cet unique problème : la connaissance de Dieu.

« Le principe immuable et le fondement principal de la « vie de l'âme, dit Clément d'Alexandrie, est la science « du Dieu qui est véritablement et qui dispense aussi les « choses qui sont véritablement, c'est-à-dire les biens « impérissables. *L'ignorer, c'est la mort.* S'efforcer de « connaître ce qu'il est, qu'il est éternel, qu'il est le prin- « cipe de tous les biens, qu'il est le premier et élevé au- « dessus de tout, qu'il est unique, et ainsi se l'approprier « par la connaissance et par la démonstration, c'est le plus « grand, c'est le principal des enseignements utiles à la « vie, celui qui tout d'abord doit être inculqué à l'âme [1]. »

En plaçant si haut la question de la connaissance de Dieu, Clément ne faisait que commenter l'enseignement du Maître [2] ; et non-seulement tous les docteurs chrétiens ont pensé comme l'illustre chef de l'école d'Alexandrie, mais tous les vrais philosophes n'ont jamais eu, à cet égard, d'autre sentiment. Dans tous les temps et chez toutes les nations, la question de l'existence et de la nature

[1] *Quis dives salvetur*, VII, p. 939
[2] *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum solum verum...* Joan. XVII, 13.

divine a été considérée comme la première que doivent se poser l'intelligence et le cœur de l'homme. Le peuple est ici d'accord avec les philosophes, la science avec le sentiment, et le poëte n'était pas seulement l'interprète de la philosophie, il était l'écho de la nature humaine, quand il s'écriait : « Heureux qui est parvenu à connaître la cause « première des choses [1]. »

L'expression de Clément est donc aussi juste qu'énergique : la connaissance de Dieu est pour l'homme *une question de vie ou de mort*, et par conséquent son premier besoin, comme son premier devoir [2]. Dès lors la possibilité de cette connaissance ne peut être l'objet d'un doute, et ce n'est point sur le fait, mais sur l'origine et le mode dont Dieu peut et doit nous être connu que porte le problème que nous avons ici à discuter et à résoudre.

L'homme, abandonné aux forces de sa nature, aux lumières de sa raison, peut-il se sauver de l'ignorance absolue de Dieu? La philosophie peut-elle, par ses propres ressources, soulever le voile qui couvre et cache à nos regards le mystère de l'existence et de la nature du premier principe? L'homme raisonnable trouve-t-il dans sa conscience, dans sa raison et dans la nature visible, des moyens capables de l'élever jusqu'à Dieu? Ses ressources naturelles sont-elles suffisantes pour lui faire connaître Dieu, autant qu'il peut et doit être connu? L'homme est-il en droit de repousser comme inutile et superflu tout secours qui lui viendrait d'ailleurs et de plus haut que la nature? La raison et l'expérience ne démontrent-elles pas au contraire que l'homme réduit à ses ressources naturelles ne peut ni chercher Dieu ni le trouver, tel que Dieu peut et

[1] Felix qui potuit rerum cognoscere causas. (VIRGILE.)

[2] Cf. *Strom.* V, 10, p. 684.

veut être trouvé, s'il n'est aidé d'une assistance spéciale par celui qu'il cherche?

Répondre à ces questions, c'est résoudre le problème de la révélation. Quelle est la réponse qu'y a faite Clément d'Alexandrie?

Cette réponse, nous la connaissons en partie [1]. Il nous reste à l'exposer tout entière, et à déterminer comment et dans quelle mesure le docteur alexandrin jugeait nécessaire la révélation proprement dite.

Que Dieu existe, ou, en d'autres termes, qu'il y ait au-dessus du monde et de l'homme une nature intelligente et sage qui ait produit l'homme et le monde, qui les conserve, qui les gouverne par sa providence, et les dirige à ses fins, c'est aux yeux de Clément une vérité première et si incontestable qu'il ne pense pas qu'on la doive prouver. « C'est, « dit-il, une conduite criminelle de demander des preuves « de l'existence d'une Providence divine. Et à cause de « cela peut-être ne faut-il pas s'efforcer de la démontrer, « d'autant qu'elle est manifeste par l'art et la sagesse qui « reluisent dans tous ses ouvrages. Et celui qui nous a « départi l'être et la vie nous a faits participants de la « raison, afin que la raison fût la règle de nos jugements « et de notre conduite [2]. Oui, l'homme est tel *par sa nature*, qu'il est en relation d'amitié avec Dieu. Et comme « nous appliquons chaque animal aux choses qui con-« viennent à ses aptitudes naturelles, ainsi considérant en « l'homme qui est né pour la contemplation du ciel et qui « est une plante vraiment céleste ce qui lui est *propre* et « ce qui l'élève au-dessus des animaux, nous l'exhortons « à se procurer la connaissance de Dieu [3]. »

[1] V. liv. II, c. III, p. 107.
[2] *Strom. V*, 1, p. 646.
[3] *Cohort. ad gent.*, p. 80 : Πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν. κ. τ. λ.

Ainsi, selon notre docteur, non-seulement l'homme peut connaître Dieu, mais la faculté de le connaître est le caractère distinctif de sa nature, ce qui le sépare essentiellement des êtres sans raison.

Clément nous a dit ailleurs [1] comment l'âme s'élève naturellement jusqu'à Dieu. Elle le connaît de trois manières différentes, par intuition (ἔμφασις), par déduction (διάφασις), par sentiment (περίφασις), modes qui correspondent à trois facultés distinctes, l'intelligence (νοῦς), la raison (λόγος) et la foi ou le cœur (πίστις). Par ces trois facultés naturelles, dont les deux secondes ont leur point de départ et de retour dans la première, l'âme saisit Dieu comme être absolu, comme le principe de tout ce qui existe hors de lui, comme la source de tout bien et de toute félicité.

L'illustre maître d'Alexandrie pensait donc qu'une certaine connaissance de Dieu, consistant à savoir qu'*il est*, que *ce monde est son ouvrage*, et qu'*il gouverne tout par sa providence*, ne surpassait pas les forces de la raison humaine, et ne supposait pas nécessairement un secours surnaturel de Dieu.

Mais ici se présente une difficulté qui demande à être éclaircie.

Clément, qui enseigne, comme nous venons de le rappeler, que « s'approprier Dieu par la *connaissance* et par « la *démonstration*, c'est le principal des enseignements « utiles à la vie [2] ; » que « l'existence de la Providence est « manifeste par l'art et la sagesse empreints dans ses « ouvrages [3], » semble affirmer ailleurs que Dieu est abso-

[1] *V.* liv. II, ch. III, p. 113 sq.
[2] *Quis div. salv.*, p. 939.
[3] *Strom. V*, 1, p. 646.

lument inaccessible à la raison humaine, qui ne peut, par ses forces naturelles, ni le concevoir, ni le comprendre, ni même en démontrer l'existence. Et non-seulement Clément affirme cette impuissance de la raison relativement à la connaissance de Dieu, mais il s'efforce d'en expliquer les causes, parmi lesquelles il met au premier rang notre nature elle-même.

Ainsi, il enseigne que le principe de toutes choses est difficile à trouver et que Dieu s'éloigne sans cesse de celui qui le cherche[1]; il affirme que l'existence de Dieu ne peut être proprement démontrée; que Dieu ne peut être l'objet d'une connaissance scientifique[2]; qu'il est incompréhensible parce qu'il est immense, infini, et comme tel ne peut être connu qu'à lui-même[3]; qu'il est ineffable, innommable, de sorte que tous les noms que peut lui donner le langage humain ne sauraient exprimer ce qu'il est. « Reste donc, conclut-il, que nous connaissions celui qui « est inconnu par la grâce divine et par le Verbe qui seul « est en lui[4]. »

Pour comprendre le sens précis de ces affirmations, et montrer en quoi elles se concilient avec sa théorie, en apparence contradictoire, sur la connaissance naturelle de Dieu, il est nécessaire d'exposer avec plus de détail les raisonnements du savant maître d'Origène, et les divers rapports sous lesquels il a envisagé cette question souveraine.

Au second livre des *Stromates*, Clément voulant démontrer contre les philosophes païens que la doctrine chrétienne, ou, comme il l'appelle, la *philosophie barbare*, bien

[1] *Strom. II*, 2, p. 431.
[2] *Ibid. I*, 12, p. 695;— *IV*, 25, p. 635.
[3] *Ibid. V*, 12, p. 695.
[4] *Ibid.* p. 696.

qu'elle procède de la foi, n'en est pas moins la science vraie et complète, allègue le passage du livre de la *Sagesse*[1] où il est dit : *J'ai appris tout ce qui est caché et visible, parce que la sagesse même qui a tout créé me l'a enseigné.* « Ces paroles, continue Clément, sont l'expres-
« sion abrégée de notre philosophie. De la connaissance des
« choses visibles, unie à la pratique d'une vie vertueuse,
« la Sagesse qui a fait toutes choses nous élève à celui qui
« est le principe de toutes choses et qu'il est si difficile
« d'atteindre parce qu'il s'éloigne sans cesse et se dé-
« robe à qui le poursuit. Lui, qu'un immense intervalle
« sépare de nous, s'en tient cependant tout près par une
« merveille ineffable. *Je suis un Dieu qui approche de*
« *vous*, dit le Seigneur[2]. Dieu est loin quant à l'essence :
« comment ce qui est inengendré pourrait-il être près de
« ce qui est créé? Mais il est près par la puissance par la-
« quelle il renferme tout dans son sein. *Qui pourra*, dit-il,
« *faire quelque chose dans l'ombre et se dérober à mon*
« *regard?* Dieu nous est donc toujours présent par son
« opération qui nous voit, qui nous fait du bien, qui nous
« instruit : sa puissance a la main sur nous. Voilà pour-
« quoi Moïse, persuadé que Dieu est à jamais inaccessible
« à la science humaine : *Montrez-vous à moi*, dit-il[3], et en
« même temps il s'efforce de pénétrer dans le nuage d'où
« partait la voix de Dieu, c'est-à-dire de recourir aux
« notions obscures et indéterminées par lesquelles nous
« nous représentons l'Être absolu. Car Dieu n'est ni dans
« les ténèbres, ni dans un lieu quelconque; il est au-des-
« sus du lieu, au-dessus du temps, au-dessus de tout nom,

[1] *Sap.*, VII, 17-21.
[2] Jérémie, XXIII, 23-24.
[3] *Exod.*, XXXIII, 13.

« au-dessus de toutes les propriétés des choses faites. C'est
« pour cela qu'il n'est jamais nulle part ni comme conte-
« nant, ni comme contenu, ni par circonscription, ni par
« division..... Il est donc évident que la vérité sur l'es-
« sence divine est chose cachée pour nous [1]. »

Clément répète le même raisonnement et presque dans les mêmes termes au cinquième livre des *Stromates*:

« Figure, mouvement, repos, trône, lieu, droite,
« gauche, sont des expressions qu'on ne peut attribuer,
« même par la pensée, au Père de toutes choses, bien que
« l'Écriture les lui applique quelquefois, nous dirons plus
« tard en quel sens. La Cause première n'est donc pas
« dans un lieu, mais au-dessus du lieu et du temps, au-des-
« sus de tout nom et de toute pensée. Voilà pourquoi
« Moïse a dit : *Montrez-vous à moi*, voulant évidemment
« faire entendre que Dieu ne peut être ni enseigné par
« l'homme, ni exprimé par le langage humain, et que la
« puissance qui procède de lui peut seule nous le faire
« connaître. La recherche qu'on en fait est obscure et
« aveugle : le connaître est une grâce qui vient de lui par
« son Fils. »

Enfin, quelques pages plus loin, le docteur alexandrin, développant le texte tant commenté du *Timée* de Platon, « qu'il est difficile de connaître le Père de l'univers, » allègue plusieurs témoignages qu'il emprunte, selon sa coutume, aux auteurs anciens et à l'Écriture. Après avoir cité en dernier lieu ce verset de saint Jean : *Personne n'a jamais vu Dieu; le Dieu Fils unique qui est dans son sein l'a enseigné*, il ajoute :

« De même que saint Jean appelle sein de Dieu ce qui

[1] *Strom. II*, 2, p. 431.
[2] *Ibid., V*, 11, p. 689.

« est en lui invisible et ineffable, ainsi quelques-uns ont « dit que Dieu était profond, parce qu'il comprend toutes « choses et les embrasse comme en son sein, étant lui-« même incompréhensible et infini. La question de Dieu « est assurément très-difficile, car, en toutes choses, le « principe est malaisé à trouver, et, par conséquent, il est « très-difficile de démontrer le premier et le plus ancien « principe qui est cause de l'existence des autres êtres et « de leur conservation. Comment, en effet, nommer celui « qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, « ni nombre, ni un accident quelconque, ni quelque chose « qui puisse être le sujet d'un accident? on ne peut pas le « désigner par le mot tout, car tout exprime un rapport « de grandeur, et, d'ailleurs, le tout, c'est-à-dire l'uni-« versalité des choses, n'est pas sans principe. On ne peut « pas non plus distinguer en lui de parties, car le Un n'est « pas divisible. Il est infini, non en ce sens qu'il ne peut « être pénétré, mais en ce sens qu'il n'a ni dimensions, « ni bornes, et voilà pourquoi il est parfaitement simple et « innommable. Et si quelquefois, employant les noms qui « ne lui conviennent qu'imparfaitement, nous l'appelons « le Un, le Bon, l'Intelligence, l'Être lui-même, ou si nous « le nommons Père, Dieu, Créateur, Maître, nous ne par-« lons pas ainsi comme proférant son vrai nom ; mais, à « cause de notre disette à cet égard, nous employons de « beaux noms, afin que notre pensée puisse se fixer. Car « chacun de ces noms n'exprime pas Dieu, mais tous « ensemble indiquent la vertu du Tout-Puissant. D'ail-« leurs, tout ce qui est proprement nommé l'est, ou par « quelque chose qui lui est inhérent, ou par un objet exté-« rieur qui a une relation nécessaire avec lui. Or, rien de « semblable ne se rencontre en Dieu, parce qu'il est la

« simplicité même et que rien de ce qui est hors de lui n'a
« avec lui de rapport naturel. De même que Dieu ne peut
« être proprement nommé, il ne peut être l'objet d'une
« démonstration scientifique; car cette démonstration est
« celle qui se fait à l'aide de vérités antérieures et mieux
« connues. Or rien n'est avant Celui qui est inengendré.
« Reste donc que nous acquérions l'intelligence de Celui
« qui est inconnu par la grâce et le Verbe, qui seul est en
« lui [1]. »

Ces passages, quoi que l'on en ait dit, ne sont pas inconciliables avec ceux où Clément affirme que Dieu peut être naturellement connu et démontré. Il n'y a, entre ces diverses assertions, que des contradictions apparentes qui tiennent à une manière différente d'envisager la même question, et le savant prêtre d'Alexandrie, non-seulement s'accorde avec lui-même, mais, sauf quelques détails sans importance, son enseignement sur ce point est conforme à celui des Pères et à celui que l'on donne communément dans les écoles orthodoxes de nos jours.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner de près ses paroles et de se placer au point de vue où il s'est mis lui-même.

Et, d'abord, quel est le but que se propose ici Clément? Nous l'avons dit, il veut prouver que la foi, loin d'être contraire à la science, lui est d'un indispensable secours, et que l'enseignement du Verbe est nécessaire pour résoudre d'une manière complète la question la plus importante, la plus essentielle à la vie humaine, la question de l'essence et de la nature de Dieu. Et voici comment il procède dans cette discussion :

[1] *Strom*. V, 12, p. 695.

Vous convenez, dit-il aux adversaires de la foi, que la connaissance de Dieu et des choses divines est la première des connaissances; que toute philosophie qui ne résout pas cette question ne mérite pas le nom de science. Eh bien! la raison abandonnée à ses seules forces, la philosophie purement humaine est impuissante à nous donner sur ce point une solution complète et suffisante.

Sans doute, tous les hommes ont naturellement en eux-mêmes une notion du Dieu véritable plus ou moins distincte, plus ou moins pure, plus ou moins développée. Sans doute, tous les peuples ont cru à l'existence d'une nature supérieure, et il n'y a pas de société possible sans la foi à la Providence. Sans doute, enfin, des philosophes, aidés et soutenus dans leurs recherches par un enseignement supérieur, sont allés plus avant et ont attribué cette Providence à un Dieu unique et immatériel. Mais il y a loin de cette foi instinctive et confuse de la foule, de cette connaissance si incomplète encore de quelques philosophes, à la connaissance de Dieu, *tel qu'il est*, dans son essence. Sous ce rapport, les philosophes eux-mêmes ignorent Dieu : « Ils ne connaissent ni Dieu tel qu'il est, ni com-
« ment il est Seigneur et Père et Créateur; en un mot, ils
« ignorent la miséricordieuse économie de la Vérité par
« rapport à notre salut, si la Vérité ne les instruit elle-
« même [1]. »

Platon, dont le témoignage est en cela conforme à la parole de l'Écriture, n'a-t-il pas dit « qu'il n'est pas facile de trouver le Père et l'Ouvrier de toutes choses, et qu'il est impossible de le faire connaître au peuple? » Et, en effet, il y a de cette difficulté plusieurs raisons. La première, c'est que le premier principe ne peut être nommé.

[1] *Strom. V*, 14, p. 729-730.

Aucun nom humain n'exprime son essence. Car tout ce qui est proprement nommé l'est, ou par quelque chose qui lui est inhérent, ou par un objet extérieur qui a une relation nécessaire avec lui. Or, rien de semblable ne se rencontre en Dieu. Il n'y a rien en Dieu qui lui soit inhérent, parce qu'il est souverainement simple, à ce point qu'on doit exclure de sa conception, non-seulement toute composition réelle, toute différence réelle entre la substance divine et ses attributs, mais encore toute composition métaphysique, c'est-à-dire celle qui suppose un genre et une différence. « Dieu n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni « individu, ni nombre, ni un accident quelconque, ni quel« que chose qui puisse être le sujet d'un accident [1]. » Nous ne pouvons donc l'appeler proprement, en tant que premier principe, ni le Un, ni le Bien, ni l'Intelligence, ni l'Être lui-même, ni par quelque autre propriété qui lui soit inhérente.

Nous ne pouvons pas non plus le nommer proprement par un objet extérieur qui ait une relation nécessaire avec lui. Car rien de ce qui est hors lui n'a avec lui de relation naturelle.

Ce raisonnement qui, pour être subtil, ne manque pas de solidité, fait connaître clairement la pensée de Clément. En soutenant que Dieu ne peut être nommé, il ne veut pas dire que Dieu ne peut être nommé d'aucune manière; de même que, lorsqu'il soutient que Dieu est incompréhensible à toute intelligence créée, il ne prétend pas pour cela qu'il ne puisse être connu. Clément veut tout simplement faire entendre que Dieu ne saurait être nommé ni défini comme le sont les hommes, c'est-à-dire par un nom pro-

[1] *Strom. V*, 12, p. 695.

pre; qu'il ne peut l'être non plus d'une manière parfaite, ou par un nom qui représente totalement son essence, sa substance infinie. Aussi dit-il non pas que Dieu ne peut pas être nommé, mais qu'il ne peut pas l'être *proprement*. Cela est si vrai que l'illustre prêtre d'Alexandrie, comme plusieurs Pères, s'est appliqué à déterminer le vrai sens du nom de Dieu [1], et même à déterminer parmi les noms divins celui qui lui paraissait préférable [2]. C'est conformément à cette pensée qu'Origène, disciple de Clément, répondait à Celse, qui avait dit d'une manière absolue que Dieu ne pouvait être nommé : « S'il entend par là qu'il n'y « a pas de termes qui représentent parfaitement l'être et « les propriétés de Dieu, il est dans le vrai, et cela n'a « rien de bien extraordinaire, vu qu'il n'y a pas de nom « pour exprimer la propre qualité de chaque chose. Mais, « si l'on entend par nommer Dieu autre chose qu'indiquer « par la parole des propriétés de Dieu, telles que l'audi- « teur soit amené par là à le distinguer de ce qui n'est pas « lui, et à le connaître autant que le permet l'humaine « nature ; en ce sens, il n'est nullement absurde de dire « que Dieu peut être nommé [3]. »

Le second raisonnement de Clément n'implique pas davantage l'impossibilité naturelle pour l'homme de connaître et de démontrer Dieu.

Il ne se peut pas, dit-il, que Dieu soit l'objet d'une démonstration scientifique, car cette démonstration est celle qui se déduit de vérités antérieures, ou mieux connues, ou, pour parler avec Aristote, auquel Clément fait allusion, celle qui se tire des causes et des principes. Or,

[1] *Cohort. ad gent.*, II, p. 22.—*Strom. I*, 29, p. 427.
[2] *Strom. V*, 6, p. 666.
[3] *Adv. Cels.*, IV. 65.

le premier principe n'a pas de cause; rien n'est avant Celui qui est inengendré.

Il n'est pas un philosophe, pas un théologien sensé qui n'admette la légitimité de ce raisonnement et prétende que l'on puisse donner une démonstration *déductive* proprement dite de l'existence de Dieu [1]. C'est un fait acquis à la science que, non-seulement tous les raisonnements *à priori*, mais les raisonnements *à posteriori* eux-mêmes, par lesquels nous nous élevons à une connaissance plus ou moins explicite et distincte de Dieu, présupposent dans notre esprit la présence de l'idée de Dieu et une sorte de connaissance confuse de son existence. Sans cette idée première de l'Être absolu, qui se trouve en nous avant toute éducation, dit Clément, c'est-à-dire qui nous est naturelle et innée, non-seulement la connaissance de Dieu, mais toute notion et tout raisonnement nous seraient impossibles. On peut donc soutenir qu'à parler rigoureusement l'on ne peut démontrer *à priori* l'existence de Dieu.

Mais, comme le remarque ailleurs le docteur alexandrin, et après lui l'Ange de l'école, de ce que l'idée ou la notion confuse de Dieu est innée en nous et antérieure à l'enseignement ou au raisonnement qui la suppose, il ne s'ensuit pas que le raisonnement lui soit inutile. « Car, dit saint « Thomas, avoir de l'existence de Dieu une sorte de con-« naissance confuse et générale, ce n'est pas précisément « connaître Dieu, comme lorsque je connais que quel-« qu'un vient, je ne connais pas pour cela l'homme qui « vient, quoique je le voie venir [2]. »

[1] Tous les logiciens distinguent deux espèces de démonstration : la déduction et l'induction. La démonstration déductive part du principe ou de la cause et en déduit les conséquences ou les effets; la démonstration inductive remonte au principe ou à la cause en partant d'une donnée qui l'implique sans le contenir.

[2] *Somme* de S. Th., Ire part., Quest. 11, art. 1.

Or, c'est à rendre plus claire et plus distincte cette notion de l'existence d'un Être supérieur, naturelle, mais obscure et confuse, que servent les diverses preuves de l'existence de Dieu, et, loin de le nier, Clément le proclame partout dans ses écrits.

On voit, en y regardant de près, que les textes où Clément insiste sur la difficulté de connaître le premier principe et d'en démontrer scientifiquement l'existence ne contredisent pas ceux où il enseigne que Dieu nous est naturellement connu. Dans les premiers il parle, non de l'existence de la nature divine en général, mais de son essence. C'est de l'essence de Dieu qu'il parle, lorsqu'il affirme, non qu'il est impossible, mais très-difficile de démontrer le principe de toutes choses, et s'il ajoute qu'il est impossible d'en donner une démonstration scientifique, c'est dans le sens très-vrai et très-orthodoxe que nous venons d'expliquer.

Mais ces explications, bien qu'elles puissent suffire à la rigueur, ne donnent pas toute la pensée du maître d'Origène sur l'importante question de la connaissance de Dieu. Cherchons à pénétrer plus avant dans sa pensée.

La théorie de Clément sur la connaissance de Dieu et sur la nécessité de la révélation se rattache de si près à sa doctrine sur la nature du Verbe et sur les relations du Verbe, soit avec le Père, soit avec le monde, qu'il n'est guère possible de comprendre l'une sans l'autre.

Comme l'a remarqué un savant et vénérable théologien, dont nous aimons à invoquer la grave autorité [1], Clément d'Alexandrie, plus encore que les autres Pères de l'Église, distingue dans la divinité ce en quoi Dieu est naturelle-

[1] Mgr. Ginoulhiac, *Hist. du dogme cath.*, t. I, p. 8.

ment invisible, inconnu, incompréhensible, premier principe de tout ce qui est, qu'il appelle avec saint Jean le *sein du Père, son abîme* dans lequel est le Fils; et ce en quoi il se manifeste, se produit au dehors et se rend visible aux créatures. Le premier est le Père qui représente l'essence divine dans son principe et dans sa profondeur; le second est le Fils qui est la sagesse, la science, la vérité du Père.

« Dieu le Père, dit-il, ne peut être l'objet d'une démon-
« stration scientifique. Le Fils, au contraire, en tant que
« sagesse, science, vérité, peut être démontré et expliqué.
« En effet, toutes les puissances de l'Esprit se concentrent
« et s'unissent dans le Fils, lequel est infini dans la notion
« de chacune de ses puissances. Car le Fils n'est pas *un*
« en tout sens comme le Père, ni multiple comme s'il avait
« des parties, mais il est *un* comme étant tout et il est en
« effet toutes choses. Il est comme le cercle de toutes les
« puissances se déroulant et se concentrant dans l'unité.
« Voilà pourquoi le Verbe a été appelé l'*alpha* et l'*oméga*,
« principe et fin, comme étant le seul dont la fin soit le
« principe, dont le point de départ se confonde partout
« avec le point de retour, sans aucune séparation ni dis-
« tance [1]. »

On le voit, le Dieu que Clément déclare très-difficile à atteindre, impossible à démontrer scientifiquement, naturellement incompréhensible et innomable, c'est Dieu considéré dans l'abîme de son essence et de sa paternité éternelle; c'est le Père comme père, c'est l'inengendré qui engendre le Fils, le principe sans principe de tout ce qui est. Pourquoi Dieu ainsi considéré ne peut-il être ni démontré scientifiquement, ni véritablement connu, ni pro-

[1] *Strom. IV*, 25, p. 635.

prement nommé? Clément nous l'a dit. Tout ce que nous connaissons, nous le connaissons ou par ses causes, ou par ses propriétés, ou par ses effets. Or, Dieu en tant que premier principe n'a pas de cause et ne peut en avoir; nous ne pouvons donc le déduire de sa cause, et ce premier moyen de connaissance nous échappe.

Nous ne pouvons non plus connaître Dieu par ses propriétés. Car, étant souverainement simple, le premier principe n'a rien en lui de différent ni de réellement distingué; à proprement parler, il n'a ni mode ni attribut.

En lui rien d'accidentel : « S'il est appelé bon, ce n'est « pas qu'il possède la vertu comme un accident; mais il « est bon de même que la vertu est bonne, non parce « qu'elle possède la vertu, mais parce qu'elle est la vertu « même, et qu'ainsi elle est par elle-même bonne [1]. »

La simplicité du premier principe exclut non-seulement toute composition réelle, mais encore toute composition métaphysique, celle qui suppose un genre et une différence : « Dieu n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni « individu, ni nombre, ni un accident quelconque, ni quel- « que chose qui puisse être le sujet d'un accident [2]. »

Ainsi aucun nom, aucune qualification ne peut nous représenter ni exprimer l'essence du premier principe; de sorte que, dans les existences créées comme dans les conceptions de notre esprit, nous ne trouvons rien sur quoi puisse s'appuyer notre pensée pour en déduire *ce qu'il est*.

Enfin nous ne pouvons connaître l'essence du premier principe par ses effets, ou, en d'autres termes, par les créatures. Car, outre que rien de ce qui est hors de Dieu n'a

[1] *Pæd.*, I. 8, p. 136.
[2] *Strom. V*, 12, p. 695.

avec Dieu de relation naturelle[1], c'est par sa sagesse, c'est-à-dire par son Fils que Dieu a produit les créatures[2].

Mais si Dieu en tant que Père ne peut être ni directement connu, ni scientifiquement démontré, il peut l'être en tant que Fils, c'est-à-dire en tant qu'il est sagesse, science, puissance et vérité. « Le Fils, dit Clément, en tant que sagesse, science, vérité. peut être démontré et expliqué. »

Pourquoi cette distinction et cette différence entre la connaissance du Père et celle du Fils? Serait-ce que l'essence divine invisible dans le Père serait visible dans le Fils? Ce serait prétendre que la nature divine n'est pas la même dans le Fils que dans le Père. « En effet, dit saint « Augustin, que le Fils se soit rendu visible par son incar- « nation, nous l'accordons volontiers et c'est un dogme de « la foi catholique; mais prétendre, comme le font quelques- « uns, que le Fils était visible avant son incarnation, c'est « un rêve insensé et une erreur monstrueuse[3]. » Comment l'illustre Alexandrin serait-il tombé dans cette erreur, lui qui soutient constamment dans ses ouvrages que le Fils est Dieu unique avec le Père et lui est consubstantiel? Ce ne peut donc être en ce sens que Clément soutient que le Fils peut être connu et démontré tandis que le Père ne peut l'être, et pour rencontrer le vrai, nous devons chercher une autre interprétation de ses paroles.

Cette interprétation, nous la trouvons dans la notion que Clément s'était formée des relations du Verbe soit avec le Père, soit avec le monde.

« Le Fils, dit-il, peut être démontré et expliqué, tandis

[1] *Strom. V*, 12, p. 695.
[2] *Ibid.*, 14., p. 699.
[3] S. Aug. *in Joann.*, édit. Paris, 1837, p. 1708

que le Père, en tant que Père, ne peut être l'objet d'une démonstration scientifique. » Il donne pour raison de cette différence que le Fils n'est pas en tout sens comme le Père, qu'il est sagesse, science, vérité, etc., toutes choses qu'on ne peut proprement attribuer au Père en tant que premier principe. Il est évident que la distinction établie ici entre le Père et le Fils se rapporte, non à la substance divine commune au Père et au Fils, ainsi que l'enseigne partout Clément, mais aux caractères propres à la personne du Père et à la personne du Fils. Clément, comme tous les docteurs de l'Église, tout en enseignant que les personnes divines n'ont qu'une même substance, un seul principe intérieur, une seule opération extérieure, attribue à chaque personne quelques-unes des perfections ou des opérations divines.

Le Père est, dans la Trinité, comme le dit Clément, le premier principe, le principe qui ne connaît pas de principe. Il est inengendré, innascible ; il ne tient que de lui-même son être et sa divinité.

Considéré dans ses relations immanentes ou intérieures avec le Fils, le Père est le principe du Fils, la source en qui réside originairement la nature divine du Fils. Le Père n'est pas seulement le principe du Fils en tant que Fils, il est la source originaire du Fils en tant que Dieu ; il lui communique la nature divine.

De même qu'il est la source originaire de la nature divine, le Père est aussi le premier principe des opérations extérieures qui sont communes à la Trinité, c'est-à-dire la Création, la Providence ; car il en est évidemment des idées, des volontés, des opérations divines qui ont pour objet et pour terme les créatures, comme il en est de la nature divine elle-même. Ces idées, ces volontés, ces opé-

rations communes aux Personnes divines appartiennent à chacune d'elles d'une manière qui lui est propre. Elles sont dans le Père comme dans leur principe originaire, dans le Fils comme lui étant communiquées.

Ainsi, relativement à la Trinité, le Père est l'inengendré, le principe, le premier qui est Dieu, la source originaire de la Trinité commune aux trois personnes. En l'envisageant par rapport aux créatures, il est également la cause première de leur existence et de leur conservation, le *Dieu de toutes choses*, comme l'appelle Clément[1].

La première personne de l'auguste Trinité est donc proprement le Père et le Créateur. Mais comment est-elle Père et Créateur ?

« Il faut concevoir, dit monseigneur Ginoulhiac, autant « que nous le permettent nos faibles lumières, que le Fils « de Dieu naît éternellement de l'intelligence du Père. « Le Père éternellement se connaît, se conçoit, connaît, « conçoit tous les êtres possibles, et parmi ces êtres pos- « sibles ceux qu'il veut réaliser hors de lui. Cette intelli- « gence ou cette conscience qu'il a de lui-même n'est pas « une faculté, une habitude : c'est un acte pur par lequel « il se dit à lui-même tout ce qu'il est. En se disant ainsi, « en se prononçant, en s'affirmant lui-même, il se réfléchit, « et il produit nécessairement son Verbe. Autant il est né- « cessaire que Dieu se connaisse, s'affirme, autant il l'est « que, se connaissant, s'affirmant, il produise en lui-même « le terme subsistant de son intelligence infinie. Il y a donc « une liaison nécessaire, immédiate entre l'intelligence, la « raison du Père et son Fils. Fils naturel de l'intelligence

[1] Θεὸς τῶν ὅλων. (*Strom. II*, 9.)

« parfaite[1], le Fils est le Verbe même du Père, non qui « parle, mais celui en qui il se parle; il est la sagesse du « Père, non-seulement en ce sens que la raison, la sagesse « du Père lui est communiquée avec la nature divine, mais « d'une manière spéciale, parce qu'il est le terme nécessaire, « immédiat, de la sagesse, de la raison même du Père[2]. »

D'après cette conception de la génération du Verbe que nous trouvons dans les anciens docteurs et particulièrement dans les écrits de Clément, il est facile de déterminer les relations du Verbe soit avec le Père, soit avec le monde, et de comprendre le sens précis du passage qu'il s'agit d'expliquer.

Relativement au Père, le Fils est son image essentielle, sa raison, sa sagesse, son Fils unique. « Le Verbe de Dieu est l'image de Dieu; car il est le Fils propre, naturel de l'intelligence divine, la lumière archétype de la lumière, et l'homme quant à son intelligence est fait selon cette image de Dieu[3]. »

Il est l'acte par lequel Dieu a conscience de lui-même et se dit intérieurement à lui-même tout ce qu'il est. En un mot, il est la raison même du Père, le terme intérieur de sa pensée, et par conséquent consubstantiel au Père et éternel comme lui. Voilà pourquoi Clément l'appelle « la sagesse propre, » et plus énergiquement encore « la sagesse paternelle[4]. »

En tant qu'il a rapport avec le monde, il est l'exemplaire et le principe des créatures. D'une part il contient les idées des choses possibles et les idées des choses qui doivent être produites, en même temps que les décrets divins qui

[1] Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος. (*Cohort. ad gent.*, X, p. 78.)
[2] *Hist. du dogme cath.*, t. I, Ire part., liv. X, p. 444.
[3] *Cohort. ad gent.*, X, p. 78.
[4] *Pæd.* III, 12, p. 309.

doivent les produire; d'autre part, par son opération propre et immédiate, il réalise ces idées, ces décrets. C'est par ces idées et ces décrets qui sont en lui, mais dont l'objet est hors de lui, c'est par cette opération qui lui est propre, mais dont le terme est encore hors de lui, qu'il est le principe de toutes choses. Mais ces décrets, cette opération créatrice, le Verbe ne les tient pas originairement de lui; c'est son Père qui, en l'engendrant, les forme et les produit en lui. C'est en le considérant relativement à ces décrets dont l'objet est un être créé, ou au moins à cette opération dont le terme est la créature, c'est-à-dire en tant qu'il est principe des choses, qu'on peut dire en quelque sorte que le Verbe est produit et créé. Et c'est ce que nous voyons dans Clément d'Alexandrie à propos d'un passage emprunté au livre de la *Prédication* de Pierre; car il interprète ce que dit l'auteur de ce livre apocryphe, que Dieu a fait le principe de toutes choses, en ce sens que c'est en son Fils Premier-né, comme dans le principe de tout, que Dieu a fait le ciel et la terre. « Il n'en est qu'un, dit-il, qui ne soit pas engendré, et il n'en est qu'un qui est engendré avant toutes choses, celui de qui il est écrit : *C'est par lui que toutes choses ont été faites.* Pierre a écrit : *Le Dieu unique a fait le principe de toutes choses*, en ce sens que c'est en son Fils Premier-né, comme dans le principe de tout, *qu'il a fait le ciel et la terre.* Ce Premier-né est en effet celui que tous les prophètes ont nommé la Sagesse, et il est maître et docteur de tout ce qui est créé, conseiller du Dieu qui a tout prévu [1]. » C'est dans le même sens qu'ailleurs Clément appelle la Sagesse *la première créée de Dieu* [2].

[1] *Strom. VI.* 7, p. 769.
[2] Τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ Θεῷ. (*Strom. V*, 14, p. 699.)

Clément distingue dans ces passages et dans plusieurs autres, avec tous les anciens, la substance même de la sagesse en tant qu'engendrée, de sa forme selon laquelle elle représente les créatures et s'imprime en elles, ce en quoi elle est Fils de Dieu, et ce en quoi elle est l'exemplaire et le principe des créatures, et c'est en ce dernier sens, c'est-à-dire dans son rapport avec le monde, qu'il l'appelle la *Sagesse que Dieu a créée comme le principe de ses œuvres*.

Nous retrouvons la même distinction dans le passage suivant de son *Exhortation aux Gentils*, où le Verbe est représenté non-seulement comme l'exemplaire du monde et la cause qui le produit, mais encore comme le sauveur qui le répare : « Nous étions en quelque sorte, dit-il, avant « la constitution du monde, car en vertu de notre produc- « tion future, nous existions dans la pensée divine. Nous « sommes donc les créatures raisonnables du Verbe ou de « la Raison de Dieu : c'est par le Verbe que nous sommes « anciens, parce qu'*au commencement était le Verbe.* Le « Verbe, en tant qu'il existait avant que les fondements « du monde fussent posés, était et le principe de toutes « choses et la cause qui nous a donné l'être; mais en tant « que, dans ces derniers temps, il a voulu être appelé du « nom vénérable de Christ, je le nomme le nouveau can- « tique. Ce Verbe Christ n'est donc pas seulement le prin- « cipe et la cause de notre être,—car avant que nous fus- « sions, il était en Dieu,—mais il nous a donné aussi de « bien être; et c'est pour cela qu'il a récemment apparu « aux hommes, lui qui seul est Dieu et homme tout en- « semble, afin de nous procurer une félicité parfaite[1]. »

[1] *Cohort. ad gent.*, 1, p. 6 et 7.

Ces textes, que nous pourrions multiplier, suffisent pour nous donner l'intelligence de la théorie de Clément touchant le problème de la connaissance de Dieu et de la nécessité de la révélation ; et en quel sens il faut entendre ce qu'il dit que Dieu ne peut être connu et démontré que par son Fils.

En effet, d'une part, Dieu ne se connaît lui-même, n'a la conscience de lui-même, ne s'affirme, ne se détermine, s'il est permis de dire ainsi, que dans son Fils. Le Fils est donc l'acte éternel, nécessaire, par lequel Dieu, se repliant sur lui-même, se connaît et s'affirme tel qu'il est et tout ce qu'il est. En d'autres termes, le Fils est la sagesse personnelle, la raison de Dieu, se connaissant lui-même.

D'autre part, Dieu en se concevant, en se connaissant lui-même tel qu'il est, conçoit et connaît par le même acte éternel et nécessaire tous les êtres possibles, et parmi ces êtres possibles ceux qu'il veut réaliser hors de lui. De là le double rapport, la double relation du Fils soit avec le Père, soit avec le monde. Le Fils est la raison du Père, l'image vivante et substantielle du Père qui se produit, se réfléchit tout entier en lui.

Il est en même temps, et en vertu de la même génération, l'exemplaire des créatures, et le principe de leur production.

Le Père connaissant sa divine essence connaît les essences ou les possibilités de toutes choses, en a les idées : car, selon la profonde remarque de saint Thomas : « L'essence « de Dieu peut être connue par lui, non-seulement telle « qu'elle est en elle-même, mais selon un certain mode de « ressemblance que les créatures ont avec elle. Chaque « créature, en effet, a une essence propre par laquelle elle « participe en quelque manière à la similitude de l'essence

« divine. Ainsi, Dieu connaissant son essence comme imi-
« table par la créature, la connaît comme l'essence propre
« et le type de cette créature. Et ainsi des autres [1]. » — Le Verbe, Fils naturel de l'Intelligence parfaite, image vivante du Père, contient donc en lui-même avec l'essence divine les essences de toutes les choses possibles, les types, les idées, les raisons de toutes les existences. En tant qu'il connaît l'essence de Dieu et en elle les essences des choses existantes ou possibles, le Verbe est la Raison de Dieu, le principe de toute connaissance. En tant que contenant en lui avec l'essence de Dieu les essences des choses qui doivent être produites, les décrets divins qui doivent les produire, il est le principe de la production des êtres, leur exemplaire et leur type. « La philosophie des barbares, dit
« Clément, reconnaît, elle aussi, deux mondes, un monde
« intelligible, un monde sensible : le premier archétype
« du second, qui est l'image de cet éclatant modèle [2]. »

Ainsi considérant en Dieu ce en quoi il est Père, premier principe, Clément a pu dire qu'il était absolument simple, indéfinissable, innommable et indéterminé, et qu'on ne pouvait proprement l'appeler science, sagesse, vérité. Ce n'est pas à dire qu'il en fasse un Dieu abstrait et sans vie, semblable à l'Un de Plotin, ou qu'il admette en Dieu, comme les Gnostiques, un état primitif d'indétermination et de silence. Il n'admet pas que Dieu ait jamais été sans raison, sans intelligence, sans sagesse, sans activité. Il veut dire seulement qu'en Dieu la raison, la sagesse, la puissance ne sont pas des facultés, des habitudes, comme dans l'homme, mais un acte pur par lequel Dieu se dit tout ce

[1] *Summa Th.*, Quæst. XV, a. 2 c. Apud F. Hugonin.—*Ont.* IIe p., ch. x, p. 351.
[2] *Strom. V*, 14, p. 702.—Cf. *Ibid.*, p. 711.

qu'il est, tout ce qu'il peut, tout ce qu'il veut ; et par cet acte pur, par cette affirmation éternelle, nécessaire, il produit nécessairement son Verbe, terme immédiat, subsistant de sa raison et de sa sagesse. Cela étant, si la Sagesse subsistante n'existait pas, le Père ne penserait pas, ne se connaîtrait pas lui-même, ne serait, en un mot, ni sage, ni raisonnable, ni actif. La raison en acte dans le Père suppose donc et produit nécessairement la raison subsistante, c'est-à-dire le Verbe.

C'est en ce sens que le Père en tant que Père n'est pas à proprement parler science, sagesse, vérité et ne peut, par conséquent, être connu ni démontré. Il n'est tout cela que dans son Fils : son Fils, en effet, est le terme de sa connaissance, de son opération. « C'est en lui, comme le « dit Clément, que viennent aboutir et se concentrer « toutes les puissances de l'Esprit. » Mais comme, d'après notre saint docteur, le Fils est Dieu unique avec le Père, tout son raisonnement se réduit à dire que Dieu, en tant qu'il est Père, ne peut être scientifiquement démontré, mais qu'il peut l'être en tant qu'il est sagesse, science, puissance, vérité.

CHAPITRE III

Nécessité de la révélation.—Diverses espèces de connaissance de Dieu.— Conclusion.

L'analyse que nous venons de faire ne permet pas, ce semble, de méprise sur la doctrine de Clément d'Alexandrie. Il n'est pas possible d'assimiler, comme on l'a fait, sa théorie de la connaissance de Dieu au mysticisme néoplatonicien, et l'on ne serait pas mieux fondé à le représenter comme le précurseur du fidéisme ou du traditionalisme modernes. L'*extériorisme* est tout ce qu'il y a de plus opposé à sa doctrine touchant l'origine de nos connaissances, laquelle peut se résumer dans les principes suivants.

I. La connaissance de Dieu est le premier besoin comme le premier devoir de la nature humaine. Pour l'homme, « ignorer Dieu, c'est la mort : s'efforcer de con- « naître ce qu'il est, se l'approprier par la science et par « la démonstration, c'est le principal des enseignements « de la vie; c'est celui qui tout d'abord doit être inculqué « à l'âme. »

II. Dieu peut donc être connu de l'homme, et il veut en être connu. Mais comment et par quels moyens?

III. « La lumière des hommes, c'est le Verbe, par qui « nous voyons Dieu [1]. » Dieu se fait connaître à l'homme

[1] *Cohort. ad gent.*, p. 70.

par son Verbe, soleil divin des intelligences, naturellement et surnaturellement : naturellement par le Verbe créateur, surnaturellement par le Verbe réparateur et sauveur. A ces deux espèces d'enseignement correspondent deux ordres différents de connaissance.

IV. Dans l'ordre naturel, l'homme, éclairé par le Verbe, connaît Dieu comme Vérité, comme Beauté, comme Bonté par deux moyens généraux : la nature et l'enseignement. La nature, selon la belle définition de Tertullien, c'est « tout ce que nous sommes et ce en quoi nous sommes [1]. »

Dieu se manifeste à nous parce que nous sommes, c'est-à-dire dans et par notre intelligence, notre raison et notre cœur. Dieu a imprimé le cachet de lui-même dans notre âme. Il l'a faite à son image. De là l'idée de Dieu que porte en elle toute créature raisonnable, idée qui ne se dément jamais complétement, et qui tend sans cesse à ramener l'homme, fût-il tombé dans le plus profond abîme des ténèbres et de la dégradation, vers la Vérité, vers la Beauté et la Bonté absolues, même sans qu'il s'en rende compte à lui-même [2].

Ce n'est pas seulement dans ce que nous sommes que Dieu se montre à nous, mais lorsque, nous détournant de nous-mêmes, nous cherchons à le fuir pour les créatures, son idée nous y poursuit et nous apparaît à travers le voile des choses créées. Car le Verbe, dont nous portons l'image empreinte au fond de notre âme, se reflète aussi dans la création sensible, dont il contient en lui-même, comme personne réelle et subsistante, l'idée, les types, les raisons, ou l'exemplaire vivant et parfait. Par son opéra-

[1] *Habet Deus testimonium totum quod sumus et in quo sumus.* — *Adv. Marc.*, I, 10, p. 70.
[2] *Cohort. ad gent.*, p. 59, 64, 78, 79.—Cf. *Strom. V*, 13, p. 696;—*VII*, 2, p. 833.

tion extérieure, il produit tout ce qui est, et spécialement l'ordre du monde, et, en produisant cet ordre, il s'imprime, pour ainsi dire, dans la création elle-même. Ainsi son opération le rend visible, manifeste ce qu'il y a de caché en lui, comme l'œuvre fait connaître l'ouvrier. « Partout, dit « Clément, l'homme doit respecter la présence du Verbe, « qui est partout, et qui, *partout répandu* (πάντη κεχυμέ-« νος), voit les moindres détails de la vie humaine, sem-« blable au soleil qui, par la splendeur de ses rayons, n'il-« lumine pas seulement le ciel, la terre et l'immensité des « mers, mais, pénétrant par les fenêtres et les moindres « ouvertures, introduit sa lumière jusque dans les parties « les plus reculées des maisons [1]. »

V. Outre la nature, l'enseignement est, selon Clément, un second moyen par lequel Dieu s'est de tout temps manifesté à l'homme. Par enseignement, le maître d'Alexandrie entend l'ensemble des révélations positives faites au genre humain depuis son origine. « Sans enseignement, « dit-il, il n'est point de science, et, à plus forte raison, « point de *gnose*. Mais l'enseignement suppose un maître. « Cléanthe reconnaît pour maître Zénon, Théophraste « Aristote, Métrodore Épicure, Platon Socrate. Remon-« tant jusqu'à Pythagore, Phérécyde, Thalès, et les pre-« miers sages, je m'arrête pour demander quel fut leur « maître. Me répondrez-vous : Les Égyptiens, les Indiens, « les Babyloniens, les Mages ; je vous demanderai de « nouveau qui ceux-ci ont eu pour maître. Enfin je vous « conduirai jusqu'au premier homme, et encore une fois « je vous demanderai quel fut son maître. Un autre « homme? Il n'y en avait pas.—Un ange? Mais les an-

[1] *Strom. VII*, 3, p. 840.

« ges, comment auraient-ils pu lui parler, puisque leur « langage n'est pas de ceux que perçoit l'oreille de « l'homme... Au reste, les anges, nous le savons, n'étant « eux-mêmes que des créatures, les anges et les princi- « pautés ont, à leur tour, eu besoin d'un maître. Reste « donc la Sagesse elle-même, comme l'appellent les pro- « phètes, le Conseiller de Dieu, le Verbe, le Maître de « toute créature, qui, dès le commencement du monde, a « *parlé de diverses manières et enseigné de plusieurs fa- « çons*. C'est donc à bon droit qu'il a été dit : *N'appelez « personne votre maître sur la terre*... De même donc que « toute paternité dérive de Dieu créateur, ainsi c'est du « Seigneur que *découle* la connaissance des choses bonnes « et honnêtes, tant la connaissance qui justifie par elle- « même que celle qui conduit et aide à la justification [1].

Clément applique spécialement à la connaissance de Dieu, principe de toute connaissance, ce qu'il dit ici de la vérité en général. Il en résulte qu'outre les moyens naturels que l'homme possède pour s'élever à Dieu, il a été enseigné dès le principe par Dieu lui-même.

VI. Relativement au degré de la connaissance naturelle de Dieu, Clément établit qu'elle est incomplète, et, en fait, mêlée de beaucoup d'incertitudes et d'erreurs, car elle n'atteint, et encore d'une manière imparfaite, qu'une partie des vérités divines, à savoir l'existence d'une nature divine, ses principaux attributs, tels que l'éternité, l'immutabilité et la simplicité, l'infinité, l'intelligence, la sagesse, la bonté et la justice parfaites, sa providence et même son unité. « La philosophie grecque, dit-il, qui proclame la « Providence la récompense réservée à la bonne vie, et

[1] *Strom. VI*, 7, p. 769, 770. — Cf. Matt. XXXIII, 8, 9, 10.

« la punition qui attend la mauvaise, traite sommaire-
« ment de la théodicée. Mais elle n'enseigne la science
« de Dieu ni exactement ni complétement. Elle ne traite,
« comme nous, ni du Fils de Dieu, ni du gouvernement
« de sa Providence, car la véritable religion lui était in-
« connue [1]. Toutes les créatures, dit encore Clément dans un passage admirable qui résume avec précision sa doctrine sur la connaissance de Dieu et ses divers degrés, « toutes les créatures ont en elles-mêmes comme un sen-
« timent de Celui qui est le Père et le Créateur de toutes
« choses... Dans la grande famille humaine, qui se partage
« en Grecs et Barbares, pas une peuplade de laboureurs,
« pas une tribu nomade, pas une nation civilisée qui puisse
« vivre et se soutenir sans la croyance à un être supérieur.
« Courez de l'Orient à l'Occident, du Nord au Midi, par-
« tout vous trouverez une seule et même anticipation au
« sujet du monarque suprême, parce que les effets de
« cette puissance créatrice embrassent tous les lieux. Mais
« des philosophes grecs, curieux de la vérité et excités
« par la philosophie des barbares, sont allés plus avant :
« ils ont attribué la Providence à celui qui est invisible,
« unique, tout-puissant, et le souverain principe de ce qui
« est beau. Cependant si nous ne les leur enseignons, ils
« n'aperçoivent pas les conséquences de cette vérité. Ils
« sont forcés de l'envelopper d'obscures circonlocutions.
« Ils ne connaissent ni ce qu'est Dieu, ni comment il est
« Seigneur et Père, et Créateur ; en un mot, ils ignorent
« la miséricordieuse économie de la vérité, si la vérité ne
« les instruit elle-même. »

Clément distingue ici, comme on le voit, trois espèces

[1] *Strom.* VI, 15, p. 802.

de connaissance de Dieu : 1° la *connaissance commune* à tous les hommes, parce qu'elle appartient à leur nature, mais non pas également distincte, également pure, également développée ; 2° la *connaissance philosophique* : les philosophes appliquant les forces de leur raison à l'idée de Dieu qu'ils trouvent naturellement en eux-mêmes, aidés d'ailleurs dans leur recherche, soit par un secours intérieur du Verbe, soit par la révélation primitive et hébraïque, s'élèvent à une notion de la nature divine plus distincte, plus développée, plus pure, et conçoivent la Providence, à laquelle croit confusément la foule, comme l'action d'un être souverain, unique, immatériel ; 3° la *connaissance surnaturelle*, essentiellement distincte des deux autres, dont elle diffère par son principe immédiat, son objet, son étendue, sa certitude et son efficacité.

VII. La connaissance surnaturelle a son principe immédiat en Dieu qui la produit intérieurement par sa grâce et extérieurement par sa parole ; la connaissance commune et philosophique vient aussi de Dieu, mais d'une manière indirecte et médiate. La connaissance surnaturelle a pour objet spécial Dieu, sa Providence, son Verbe, l'économie de l'Incarnation, de la Rédemption et du salut. La connaissance naturelle et philosophique a plus particulièrement ce monde pour objet ; elle ne connaît Dieu que par l'action de sa Providence sur cet univers matériel. Elle est par conséquent incomplète. Elle n'atteint la vérité qu'en partie, d'une manière conjecturale et par des raisonnements où se mêle souvent l'erreur [1]. De là l'imperfection et l'infirmité de la vertu philosophique et son peu d'efficacité

[1] *Strom. VI*, 7, p. 768 : Ἐπιβάλλειν δ' οἴονται (οἱ φιλόσοφοι) τῇ ἀληθείᾳ, οὗτοι μὲν, τελείως· ὡς δ' ἡμεῖς αὐτοὺς καταλαμβανόμεθα, μερικῶς. Πλέον γ' οὖν τοῦ κόσμου τούτου οὐκ ἴσασιν οὐδέν.

sur les âmes. La connaissance surnaturelle, au contraire, celle que le Seigneur nous a enseignée par lui-même et par les prophètes, est la science du divin et de l'humain ; c'est une ferme et inébranlable compréhension du présent, du passé et de l'avenir. Elle embrasse toutes les vérités, et les vérités dont la nature porte le germe en elle-même, et celles qui ont l'essence de Dieu pour objet [1]. Elle repose sur un fondement inébranlable, la parole du Verbe, et par conséquent dépasse en certitude la démonstration scientifique [2]. Elle est non-seulement certaine, mais universelle. Elle n'est pas, comme la philosophie, le partage exclusif de quelques esprits d'élite, mais elle s'adresse à tous, et elle est capable par sa nature de faire impression sur toutes les âmes et d'élever l'homme le plus grossier au-dessus du philosophe le plus éminent [3].

En un mot, « la vérité grecque ou philosophique, dit « Clément, bien qu'elle porte le même nom que la nôtre, « en diffère cependant par la perfection de la connais- « sance, par la solidité de la démonstration, par l'effica- « cité divine et les autres caractères ; car nous sommes les « disciples de Dieu, nous qui avons reçu du Fils de Dieu « les lettres vraiment sacrées. Voilà pourquoi les Grecs ne « touchent pas les âmes comme nous, mais les enseignent « par une méthode entièrement différente [4]. »

VIII. La connaissance surnaturelle a elle-même, selon Clément, trois degrés correspondants aux trois modes dont Dieu se révèle et se communique à l'homme, à savoir l'*épignose*, la *gnose* et la *vision béatifique*. La première, produite par la révélation primitive et hébraïque, était

[1] *Strom. VI*, 7, p. 778.
[2] *Ibid. II*, 2, p. 438.
[3] *Ibid. VII*, 2, p. 834.
[4] *Ibid. I*, 20, p. 376.

propre aux fidèles de l'Ancien Testament. C'était, comme son nom l'indique, un acheminement vers la *gnose* ou la connaissance produite par la révélation chrétienne. Celle-ci, qui peut être plus ou moins parfaite dans le gnostique, trouve son achèvement définitif dans la ***vision béatifique*** ou la vue de Dieu face à face, terme suprême de la perfection et du bonheur de l'homme[1]. Toutefois, la vision béatifique n'égalera jamais la connaissance que Dieu a de lui-même. Car, dit Clément, à cause de sa grandeur, Dieu est absolument incompréhensible à notre nature.

IX. Nous trouvons donc marquées dans le docteur alexandrin ces quatre espèces de connaissance de Dieu : connaissance par la raison et par la nature, connaissance par la révélation positive, connaissance par la vision béatifique, réservée à l'autre vie, et connaissance absolue, adéquate, de compréhension, qui n'appartient à aucune nature créée. Or, il est facile, à l'aide de cette distinction, de déterminer jusqu'à quel point et en quel sens Clément proclame la nécessité de la révélation surnaturelle pour la connaissance de Dieu.

1° La révélation est nécessaire pour nous faire connaître sur la nature divine certaines vérités inaccessibles à la raison seule, telles que les mystères de la Trinité et du Fils de Dieu; 2° elle est nécessaire, dans la condition présente de l'humanité, pour prémunir la raison contre l'erreur et l'aider dans la recherche des vérités qui sont de son domaine, telles que l'existence et les principaux attributs de Dieu; 3° elle est nécessaire enfin pour la connaissance pratique de Dieu dans l'état actuel de notre nature déchue; car, comme le remarque Clément, la vérité grecque

[1] *Strom. I*, 19, p. 374 : Μετὰ δὲ τὴν τῆς σαρκὸς ἀπόθεσιν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· τότε ἤδη ὁριστικῶς καὶ καταληπτικῶς, ὅτ' ἂν καθαρὰ ἡ καρδία γένηται.

est une lumière qui, semblable sous quelques rapports à la lumière de la loi, montre le bien sans donner la force de le pratiquer. 4° Mais la révélation surnaturelle n'est pas nécessaire au point que, sans elle, l'homme demeure à jamais privé de la connaissance de son auteur, sans raison, sans conscience morale. La révélation suppose la raison et ne la crée pas. Ce qui constitue la raison humaine ce n'est ni la grâce, ni l'enseignement, ni la parole, c'est la participation naturelle à la lumière du Verbe, à la vérité, à la raison de Dieu même, à l'image de laquelle a été fait l'esprit de l'homme.

Sans doute Clément, non plus que toute l'antiquité ecclésiastique, n'admet pas que l'homme ait jamais végété dans cet état primitif où le représentaient certaines traditions païennes ; qu'il ait jamais été sans l'usage de la raison, de la parole et du libre exercice de ses facultés ; qu'il n'ait pas toujours été élevé et toujours vécu en société. Partout il enseigne que Dieu a dû se faire connaître à l'humanité dès son origine ; qu'en fait il s'est dès lors révélé à elle, et qu'elle n'a pas perdu entièrement le souvenir des premiers enseignements divins. Mais partout aussi il suppose en même temps que la raison humaine subsiste par le fait même de sa création, en dehors et indépendamment de l'enseignement extérieur de Dieu et de la société ; que nous avons naturellement en nous l'idée de Dieu, et avec cette idée première et innée celle du vrai, du beau et du bien qui résident substantiellement en Dieu ; en un mot, qu'avant de nous parler, Dieu nous a rendus capables de l'entendre.

Telle est la théorie de Clément sur la connaissance de Dieu et la nécessité de la révélation. Elle favorise d'autant moins les systèmes de certains apologistes modernes du

christianisme qu'elle s'accorde mieux avec l'enseignement de tous nos plus grands théologiens.

La révélation proprement dite étant un enseignement immédiat et extérieur de Dieu, une parole divine, l'homme doit adhérer à cette parole s'il veut s'en approprier les bienfaits. Cette adhésion, fondée sur l'infaillibilité de Dieu, est la foi qui introduit l'homme dans le monde surnaturel. Comment la comprenait Clément d'Alexandrie?

CHAPITRE IV

De la Foi. — Sa nature. — Foi naturelle.

Comme nous l'avons remarqué au livre premier de cette étude, la foi chrétienne avait, au second siècle, deux sortes d'adversaires : les philosophes et les Gnostiques.

Les premiers la réputant vaine et barbare, c'est-à-dire sans fondement rationnel, la condamnaient sans daigner l'examiner[1]. Par préjugé contre tout ce qui n'était pas d'origine grecque, et sans doute aussi, ajoute notre illustre docteur, par crainte de la mort dont les édits des Césars frappaient les chrétiens, les philosophes refusaient de reconnaître les harmonies de la raison et de la foi, et le lien providentiel qui rattachait la philosophie grecque à la foi chrétienne[2].

Par des raisonnements différents et même contraires, les Gnostiques aboutissaient à des conséquences à peu près identiques. Les Valentiniens professaient un souverain mépris pour la simple foi, qu'ils abandonnaient, comme les philosophes, aux pauvres d'esprit, et ils revendiquaient pour eux seuls la science absolue, la vraie gnose, inacces-

[1] *Strom. II*, 2, p. 432.
[2] *Ibid. VI*, 8, p. 773 : Κἂν οἱ φιλοσοφοῦντες τὰ Ἑλλήνων ἐθελοκωφῶσι τὴν ἀλήθειαν, ἐξευτελίζοντες τὴν φωνὴν τὴν βαρβάρων, ἢ καὶ ὑφορώμενοι τὸν ἐπηρτημένον τῷ πιστῷ κατὰ τοὺς πολιτικοὺς νόμους τοῦ θανάτου κίνδυνον.

sible, disaient-ils, aux simples fidèles[1]. Les Basilidiens, de leur côté, donnant à la gnose valentinienne le nom de foi, la présentaient comme une faculté innée, comme un apanage propre à certaines natures qui la possédaient en vertu d'une prédestination divine sans rapport avec l'exercice personnel de l'intelligence ou de la volonté[2].

L'on comprend à quoi menait cette conception de la foi. C'était tout ensemble le renversement du christianisme et de la morale. Clément ne manque pas de faire remarquer ces désastreuses conséquences, qui, du reste, avaient, de son temps, passé du domaine de la logique dans celui des faits.

« Si la foi, dit-il, est une prérogative de la nature, croire « n'est plus un acte moral ; la foi et l'incrédulité étant également « nécessaires n'ont moralement aucune différence « et sont exemptes de mérite ou de démérite. Elles ne sauraient « être imputées au fidèle ou à l'incrédule, puisqu'elles « sont produites en lui par une prédestination nécessitante « du Tout-Puissant. Comment concevoir alors la « pénitence de l'incrédule qui se convertit, et comment cette « pénitence peut-elle lui donner le salut ? On ne peut non « plus admettre raisonnablement ni le baptême, ni la confirmation, « ni le Fils, ni le Père. Il ne reste plus d'autre « Dieu que cette impie distribution de natures qui fait reposer « sur une foi nécessitante le fondement du salut[3]. »

Les adversaires de la foi que Clément avait à combattre partaient donc d'un principe contraire. Les Grecs la considéraient comme incompatible avec la science proprement dite, et, à ce titre, opposée à la nature de l'homme *raisonnable*. Les Gnostiques, au contraire, n'y voyaient qu'un

[1] *Strom. II*, 3, p. 433, 434.
[2] *Ibid.*, *V*, 1, p. 648.
[3] *Ibid.*, *II*, 3, p. 434.

fait de la nature et lui ôtaient ainsi tout caractère *moral*. Les premiers niaient l'ordre de foi, l'ordre surnaturel, les seconds confondaient les deux ordres. Les uns et les autres arrivaient à cette conséquence pratique que le salut s'opère avec les seules forces de la nature, indépendamment de la foi religieuse et des œuvres de la foi.

Ainsi les questions changent de forme suivant les temps et les lieux : le fond en est immuable. Nous retrouvons ici, à propos de la foi, le problème toujours résolu et toujours renaissant de l'existence et des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Ce problème, Clément sut le discuter et le résoudre avec une précision et une profondeur qui ne demandent qu'à être connues pour être admirées. Il trouve dans les erreurs de ses adversaires l'occasion de définir la nature de la foi en général, de la foi chrétienne en particulier, de déterminer les éléments dont elle se compose, son principe, son objet, son motif, la part de Dieu et de l'homme dans son développement, son importance et ses rapports soit avec la raison, soit avec la liberté humaines.

Les philosophes grecs faisaient donc aux chrétiens du IIe siècle l'objection que nous opposent les rationalistes du XIXe ; croire et savoir, leur disaient-ils, sont deux termes irréductibles et inconciliables. Croire c'est tout ensemble abdiquer la raison et renoncer à la science. Un vrai sage, un vrai philosophe ne peut être chrétien.

Loin d'être opposée à la raison ou incompatible avec la science, répond Clément, la foi leur est au contraire indispensable. « Les premiers principes, les principes in-
« démontrables doivent être admis *de foi* ; *la foi* juge en
« dernier ressort de la science elle-même. Anticipation
« de la pensée (πρόληψις), elle est présupposée pour cher-

« cher, pour discuter, pour prouver et surtout pour ap-
« prendre[1]. »

Ces expressions, prises à la lettre, ne sont-elles pas excessives? Et Clément en attribuant à la foi un rôle si large et si souverain ne supprime-t-il pas celui de la raison? L'on ne voit guère, en effet, ce qui est exclu du domaine de la foi, s'il est vrai qu'elle précède la science comme anticipation de la pensée, qu'elle en est la base, qu'elle l'accompagne dans ses déductions et la couronne dans ses conclusions. Notre docteur serait-il tombé dans le fidéisme pour réfuter le rationalisme? — On l'a prétendu, mais sans fondement, et pour montrer, sur ce point, l'exactitude de sa doctrine, il suffit de l'expliquer.

Il est essentiel, d'abord, de remarquer que la foi dont parle ici Clément n'est pas la foi théologique, c'est-à-dire l'adhésion de l'esprit à une vérité révélée de Dieu, adhésion fondée sur l'autorité de sa parole. Ce n'est pas non plus uniquement la foi humaine, dans le sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire la croyance à l'autorité d'autrui. Clément attribue au mot *foi* un sens plus étendu et plus profond. Parmi les définitions qu'il en donne, les unes lui sont propres; il emprunte les autres à divers philosophes. Citons d'abord ces dernières.

« Épicure, dit-il, cet homme qui met le plaisir à plus
« haut prix que la vérité, définit la foi une anticipation de
« la pensée, c'est-à dire l'inclination de l'âme (ἐπιβολὴν)
« vers quelque chose d'évident ou vers la compréhension
« d'une chose évidente. De son côté, Aristote dit que la
« foi est le jugement qui suit la science et par lequel on

[1] *Strom. II*, 4, p. 435, 436, 437 : Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἷόν τε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. — Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. κ. τ. λ.

« affirme que telle ou telle chose est vraie. Il en conclut « que la foi est supérieure à la science et son *criterium*. « Tous les philosophes sont unanimes à déclarer que la « foi seule peut atteindre le premier principe des « choses[1]. »

D'après ces définitions, que Clément adopte sauf à les compléter, la foi est d'abord une *anticipation de la pensée*. L'anticipation, comme Épicure l'expliquait lui-même, est l'adhésion spontanée de l'esprit à quelque chose d'évident. La foi ainsi comprise se compose donc de deux éléments : la notion préconçue d'un objet et l'adhésion qu'y donne l'esprit. Or, continue Épicure, sans l'anticipation l'on ne peut ni chercher, ni douter, ni prouver, ni réfuter. Comment, en effet, sans la notion préconçue d'une chose pourrait-on avoir le désir et faire l'effort de la mieux connaître? Il faut donc non-seulement que la prénotion existe, mais que l'esprit y adhère avant d'arriver à la compréhension évidente de son objet[2].

Cette adhésion de l'esprit, comme la notion qui la précède, est d'abord spontanée et irréfléchie. A ce premier moment, l'intelligence comme la volonté y sont plus passives qu'actives. Mais il y a un second moment où par la réflexion de l'esprit la volonté devient elle-même active. La foi prend alors le caractère d'un acte moral, d'un assentiment libre (*συγκατάθεσις*)[3]. Ainsi à l'origine de toute opinion, de toute doctrine, se trouve un acquiescement de l'esprit, spontané d'abord, délibéré ensuite, qui n'est autre

[1] Ὁ Ἐπίκουρος πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν, ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς, καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν. — Ἀριστοτέλης δὲ τὸ ἑπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρῖμα ὡς ἀληθὲς τὸ δέ τι πίστιν εἶναι φησί. κ. τ. λ. (*Strom. II*, 4, p. 436, 437.)
[2] *Ibid.*
[3] Ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις. Ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις. *Strom. V*, 1 et 13, p. 645 et 697.)

chose que la foi. En ce sens, penser, c'est croire ; vouloir, c'est encore croire, car l'anticipation est l'origine de l'activité intellectuelle et morale.

Il est facile, après cela, de déterminer les rapports de la foi naturelle avec la science (ἐπιστήμη). La foi diffère de la science en ce qu'elle ne procède pas du raisonnement. La science est essentiellement démonstrative et s'appuie sur les données de l'expérience, tandis que le caractère propre de la foi est d'affirmer sans démonstration son objet, l'immatériel et l'invisible. Est-ce à dire qu'elles n'aient rien de commun, qu'elles s'excluent nécessairement l'une et l'autre, que le *savant* ne puisse être *fidèle?* Le prétendre, c'est méconnaître la nature de la science. En effet, la science est fille du raisonnement et de la démonstration ; mais la démonstration à son tour, à moins d'être sans terme, suppose quelque chose qui n'est pas démontré, qui ne peut l'être : ce sont les principes qui lui servent de base et de point de départ. Or, qui lui fournit ces principes que tous les philosophes s'accordent à regarder comme indémontrables? La foi. Car, par là même que ces principes sont indémontrables, il faut de toute nécessité les admettre sur leur propre autorité. Ainsi, en dernière analyse, toute démonstration a pour point de départ une foi indémontrable [1]. Après la foi, l'intelligence et les sens peuvent fournir sans doute des principes de démonstration. Car les données de l'intelligence, du *noûs*, et celles de la sensation sont simples et irréductibles. Mais la sensation n'atteint que le sensible et le contingent, et ne s'élève pas jusqu'à la région de l'im-

[1] Αὐτίκα οἱ φιλόσοφοι ἀναποδείκτους ὁμολογοῦσι τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς. Ὥστ' εἴπερ ἔστιν ἀπόδειξις, ἀνάγκη πᾶσα πρότερον εἶναί τι πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ· ὃ δὴ πρῶτον καὶ ἀναπόδεικτον λέγεται. Ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν, ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται. (*Strom. VIII*, 3, p. 917.)

matériel et de l'absolu. Quant au *noûs*, il saisit l'idée plutôt que l'être, et pour passer de l'une à l'autre la foi lui est nécessaire. C'est ainsi que la foi, partant de principes indémontrables, s'élève jusqu'à l'absolu, à l'unité parfaite, qui n'est ni matière, ni mêlé à la matière, ni sous la matière [1].

C'est ainsi que loin d'être contraire à la foi, la science, en lui empruntant ses principes, en reçoit toute sa valeur. Pour être démonstrativement vraies, les conclusions de la science doivent être conformes aux principes d'où elles sont déduites. C'est pourquoi, continue Clément, Aristote déclare la foi supérieure à la science et en fait même le *criterium* suprême de toute démonstration [2].

Si la foi, comme anticipation de la pensée, est nécessaire pour adhérer à la manifestation *intérieure* de la vérité, elle l'est à plus forte raison pour recevoir l'enseignement extérieur d'un maître. L'enseignement extérieur suppose dans l'esprit du disciple l'idée ou la notion anticipée des choses que le maître lui enseigne, sans quoi l'enseignement ne serait ni compris ni accepté. De plus, un maître ne peut instruire [3] s'il n'inspire confiance à ceux qui l'écoutent : les progrès du disciple sont en raison de la soumission qu'il apporte à l'enseignement qui lui est donné. « Comme dans « le jeu de paume, il ne suffit pas qu'un joueur lance la « paume avec dextérité, mais qu'il est nécessaire qu'un « autre joueur la reçoive avec art et adresse, de même il « n'y a d'enseignement profitable qu'à la condition de « trouver dans la foi des auditeurs comme *un art naturel* « qui aide à le recevoir et à l'entendre [4]. »

[1] *Strom. II*, 4. p. 435.
[2] *Ibid. II*, 4, p. 436.
[3] *Ibid.*, p. 437.
[4] *Ibid.*, p. 442.

Quant à ceux qui rejettent la foi parce que son objet est immatériel, ils ne méritent pas, au jugement de Platon, le nom de philosophes. Abaissant le ciel et le monde invisible aux proportions de cette terre, ils ne savent saisir que des pierres et des arbres; et confondant la matière avec la substance, ils prétendent qu'il n'y a de réel que ce qu'ils peuvent voir de leurs yeux ou toucher de leurs mains. Toutefois, ils ne peuvent tenir dans ces étroites limites : la puissance de la vérité les met en contradiction avec eux-mêmes et les force quelquefois à reconnaître qu'en dehors et au-dessus du monde matériel existent des idées formelles qui ne se peuvent saisir que par l'intelligence, et qui constituent la véritable essence des choses [1]. L'objet de la foi n'est donc pas une chimère, parce que celui qui croit, comme celui qui espère, voit des yeux de l'âme le monde intelligible et l'avenir. Ce n'est pas sur le rapport des sens, mais exclusivement sur le témoignage des yeux de l'âme que nous affirmons la bonté, la justice et la vérité [2].

Clément conclut ce raisonnement, dont il emprunte les prémisses à ses adversaires, en appliquant, même aux vérités de l'ordre naturel, ces paroles du Prophète : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* [3]. Mais il faut remarquer, comme nous l'avons dit, que la foi dont il parle est l'*anticipation* d'Épicure, le *jugement* d'Aristote, une foi purement naturelle qui, tout en ayant quelque analogie avec la foi chrétienne, en est cependant essentiellement distincte. On ne peut donc induire du rôle qu'il attribue à la foi, ainsi comprise, que Clément n'admet d'autre source de connaissance certaine que l'enseignement exté-

[1] *Strom. II*, 4, p. 435, sq.
[2] *Ibid.*, *V*, 3, p. 653.
[3] Isa., VII, 9.—Cf. *Strom. I*, 1, p. 320 ;—*II*, 4, p. 437.

rieur et surnaturel. Il n'est pas fidéiste. Est-il traditionaliste? Pas davantage. Il ne réduit pas la foi naturelle à quelque chose de purement extérieur, à l'*autorité* d'autrui. Il déclare, au contraire, que la parole extérieure, que l'enseignement du dehors présuppose nécessairement, pour être intelligible, pour être accepté, l'*anticipation* de la pensée, sans laquelle, dit-il, l'on ne peut pas *apprendre*, parce que l'on ne peut pas *entendre*[1].

La foi à laquelle Clément attribue un rôle si important dans l'ordre de nos connaissances n'est donc ni la foi théologique, ni même, à proprement parler, la foi humaine dans le sens restreint et purement extérieur que lui a donné l'école traditionaliste. Qu'est-elle donc? quel rang occupe-t-elle parmi nos facultés naturelles? Comment s'en distingue-t-elle et quels sont ses rapports avec la foi surnaturelle dont elle partage le nom?

Il ne serait pas facile de résoudre ces questions si nous n'avions pour connaître la pensée de Clément que les passages où il interprète contre ses adversaires les définitions de la foi données par Épicure et Aristote. Ces définitions, en effet, semblent absorber nos autres facultés dans la foi, en n'assignant à celle-ci aucun objet spécial et en lui abandonnant le souverain domaine sur toutes nos connaissances. Mais la pensée de notre auteur n'est pas là tout entière. Ailleurs il définit les caractères propres de la *Pistis* et détermine plus clairement quel est son objet spécial.

Dans son *Exhortation*, Clément fait de la foi la base du *sens moral*, ce quelque chose d'inné qui dicte à l'homme, spontanément et avant toute recherche, ce qu'il doit faire

[1] *Strom. II*, 4. p. 437 : *Τὸ δὲ κατακοῦσαι, συνεῖναί ἐστιν... οὐ μὴν μαθήσεταί τι; ἄνευ πίστεως ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεως.*

et qui grave dans son cœur le sentiment d'un maître, d'un législateur et d'un juge[1]. Ailleurs il définit la foi : « Un « bien intérieur, un sentiment du cœur qui confesse Dieu « sans l'avoir cherché, et le glorifie comme Être réel[2]. » Son objet spécial est donc le *bien*. Elle y tend, comme le *noûs* au *vrai*, comme le *logos* au *beau*. Quant à Dieu, elle s'élève jusqu'à lui aussi bien que les deux autres facultés ; mais elle le considère sous un autre aspect. Elle se le représente non plus comme le Dieu Vérité, comme l'Être immuable, éternel, infini, type parfait de l'image gravée au fond de l'âme humaine, non plus comme le Dieu Beauté, comme l'auteur et le conservateur de l'harmonie de ce monde visible et en particulier de ce monde en raccourci qui est l'homme ; mais comme le Dieu Providence, auteur et conservateur du monde moral, sous l'aspect d'un guide, d'un médecin, d'un père, comme le souverain Bien, source de la véritable félicité et seul terme digne de la vertu. C'est là, selon Clément, le Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient élevé un autel[3].

Distincte du *noûs* et du *logos* par son *objet spécial*, la foi en diffère aussi par la manière dont elle l'appréhende. Le *noûs* procède par intuition (ἔμφασις), le *logos* par raisonnement et démonstration (διάφασις), la *pistis* par sentiment (περίφασις). « Toutes les créatures, dit Clément, en « vertu de leur nature et sans le secours d'aucune étude, « ont en elles-mêmes comme un sentiment du Père et du « Créateur de toutes choses... Dans la grande famille hu- « maine, qui se divise en Grecs et barbares, pas une peu-

[1] Ἐχρῆν μὲν ὑμᾶς, ὦ ἄνθρωποι, αὐτοῦ περὶ ἐννοουμένους τοῦ ἀγαθοῦ, ἔμφυτον ἐπάγεσθαι μάρτυρα ἀξιόχρεων, πίστιν, αὐτόθεν, οἴκοθεν, περιφανῶς αἱρουμένην τὸ βέλτιστον. (*Cohort. ad Gent.*, p. 77.)
[2] *Strom. VII*, 10, p. 864 : Πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.
[3] *Strom. I*, 18, p. 372.

« plade de laboureurs, pas une tribu nomade, pas une « nation civilisée qui puisse vivre et se soutenir sans la « *foi* à une Nature supérieure. Aussi de l'Orient à l'Occi- « dent, du Nord au Midi, partout l'on trouve une seule « et même anticipation (πρόληψις) au sujet d'un monarque « suprême, parce que les effets de cette puissance créa- « trice se font sentir en toutes choses et en tous lieux [1]. » Cé ***sens commun***, inné dans tous les hommes, qui nous persuade naturellement de l'existence d'un maître et d'un Père dont la Providence veille sur notre faiblesse, c'est là ce que Clément appelle connaître Dieu par ***périphase*** [2]. La *périphase* n'est donc pas proprement une vue de l'intelligence, ce n'est pas la conclusion d'un raisonnement, le résultat d'une recherche, c'est un élan spontané du cœur qui ***confesse Dieu sans le chercher;*** c'est, selon le mot si connu de Tertullien, le besoin d'une âme naturellement chrétienne, qui, dans ses dangers, sent qu'elle a un Père au ciel et laisse instinctivement échapper vers Lui un cri d'invocation et de détresse. Ainsi Dieu ne se manifeste pas seulement à nous naturellement par l'intelligence et la raison, il nous élève aussi à Lui par le *cœur*, par la confiance que nous inspire la sollicitude toute paternelle dont nous *entoure* sa Providence.

La foi est donc distincte et par son objet spécial et par son mode de perception du *noûs* et du *logos*. Mais elle s'y rattache et les suppose. L'idée première de Dieu est donnée

[1] *Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων..... Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε καὶ Βάρβαροι, γένος δ' οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων... δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει· διὸ πᾶν μὲν ἔθνος... μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. κ. τ. λ.* (*Strom. V*, 14, p. 729, sq.) —Cf. Cicer., lib. 1, *De Natura deorum* : « *Quæ enim gens, aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam deorum?* »

[2] Cf. *Strom. V*, 14, p. 730, sq., et *Strom. I*, 18, p. 372.

par l'intuition, l'*emphase*. C'est de cette idée que part instinctivement la foi pour affirmer que Dieu est Père, qu'il est Providence et souverain Bien. Voilà pourquoi Clément dit qu'il n'y a pas de foi sans connaissance. La foi suppose aussi le *logos* ou la raison déductive, parce que c'est à l'occasion de l'ordre et de l'harmonie qui éclatent dans le monde matériel qu'elle s'élève à l'affirmation de l'ordre et de la providence dans le monde moral. Mais outre cette base rationnelle, la foi a un autre fondement qui lui est propre : c'est le *sens moral* de l'âme, le sentiment de sa misère, le désir naturel du bien, l'amour inné de la perfection et du bonheur. De là vient que la foi ne procède pas avec la même rigueur que la raison, qu'elle *persuade* plutôt qu'elle ne *démontre*; mais, par contre, elle saisit l'homme tout entier. « Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, dit le P. « Speelman, que Clément attribue à la foi, même naturelle, « une si large action dans la condition actuelle du genre « humain; qu'il en fasse, comme la synthèse du Moi, l'ex- « pression des besoins du cœur tout autant que de ceux « de l'intelligence. Nous-mêmes ne donnons-nous pas au « *sens moral* une fort grande extension [1] ? »

C'est par cette analyse si remarquable de la foi naturelle que Clément prélude à la défense de la foi chrétienne qu'il avait pour objet principal de faire connaître et de venger. Suivant sa méthode constante, méthode nécessaire contre les adversaires de la révélation, il part de l'ordre naturel pour s'élever à l'ordre surnaturel, et il s'applique à en découvrir et à en montrer les rapports et les harmonies. Ici, il établit non-seulement qu'il y a une foi naturelle, mais encore que cette foi est pour la science profane ce que la

[1] E. Speelman, l. l.

foi surnaturelle est pour la science chrétienne; que d'un côté comme de l'autre il faut, dans un certain sens, *croire* avant de *comprendre.* Mais il révèle entre l'une et l'autre un rapport plus intime encore. La foi naturelle en la Providence est, selon Clément, la préparation à la foi surnaturelle. Elle a un caractère moral qui dispose l'âme à la grâce et à la gnose, et sert comme de transition, pour l'âme humaine, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel.

CHAPITRE V

Nature de la Foi divine.

La foi n'est pas un fait étranger à l'âme humaine. L'homme *croit* aussi naturellement qu'il *raisonne*, et la faculté de croire n'est ni moins légitime, ni moins nécessaire dans la poursuite et la conquête du vrai et du bien que la faculté de raisonner. Repousser la foi comme source authentique, comme moyen légitime de connaissance, c'est mutiler l'âme humaine, en méconnaître un des plus impérieux besoins; c'est ébranler jusqu'en ses fondements l'édifice de la science naturelle elle-même.

Une saine psychologie nous force donc d'admettre que l'homme s'élève à Dieu non-seulement par l'intelligence et la raison, mais aussi par le cœur, et que cette dernière voie n'est pas moins sûre que les deux autres. La foi naturelle et universelle dans la Providence est un sentiment premier que le raisonnement ne produit pas et qu'il doit respecter. L'on ne doit pas plus demander à l'homme, dit Clément, s'il y a une Providence, que lui demander s'il faut honorer ses parents [1]. Cette Providence se manifeste d'elle-même dans l'ordre et la sagesse qui règnent partout autour de nous, dans les bienfaits qu'elle nous prodigue [2].

[1] *Strom. V*, p. 646.
[2] *Ibid. Cf. Cohort. ad Gent.*, p. 82 : Εἶτα τι τολμᾷς ἐν τοῖς τοῦ Κυρίου τρυφῶν, ἀγνοεῖν τὸν Δεσπότην.

La foi en la Providence est le point de départ de la religion naturelle, et toute philosophie, pour mériter ce nom, doit à son tour partir de là comme d'une base première et d'un principe incontestable. « La vraie, la saine philoso-
« phie, dit Clément, maintient dans toute sa fermeté le
« dogme d'une Providence qui s'occupe des moindres
« détails. Sans ce fondement, l'économie du Sauveur ne
« pourrait paraître qu'une fable et un mythe [1]. Mais aussi,
« une fois ce principe admis que la Providence existe, que
« rien ne se fait sans sa disposition, l'on ne peut, sans
« une aberration impie, prétendre que la Prophétie, que
« l'économie de la Rédemption, lui est une œuvre étran-
« gère. Car où éclate-t-elle davantage que dans l'incar-
« nation du Verbe, Verbe de salut et de vérité [2]. »

La foi naturelle en la Providence est donc la préparation à la foi surnaturelle au Verbe. Mais quels que soient les rapports qui les unissent et les analogies qu'on y découvre, des caractères essentiels les distinguent. Leur domaine est différent aussi bien que leur puissance. Qu'est-ce donc que la foi surnaturelle ?

« La foi, dit Clément, la foi que les Grecs insultent
« comme une chose vaine et barbare, est une anticipation
« volontaire, un assentiment pieux, *le fondement des choses*
« *qu'il faut espérer et la conviction de celles qu'on ne voit*
« *point*, comme parle le divin Apôtre [3]. » Il exprime ail-

[1] *Strom. I*, 11, p. 346, 347. La négation d'une Providence qui descend, comme le dit ici Clément, *jusqu'au particulier*, est aujourd'hui encore le caractère propre de toute philosophie qui nie l'ordre surnaturel. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, M. Jules Simon, dans son livre de la *Religion naturelle*, conclut du dogme de l'immutabilité divine et du principe du gouvernement du monde par des *lois générales*, l'absurdité d'une intervention positive de Dieu, d'une révélation spéciale, après la création.

[2] *Strom. V*, 1, p. 646.

[3] *Ibid. II*, 2, p. 432 : Πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, κ. τ. λ.

leurs, en d'autres termes, la même définition. « La foi, « dit-il en opposition avec les Basilidiens, est un assentiment raisonnable de l'âme dans l'exercice de sa liberté [1] ; « l'anticipation sage et prudente de ce qui a été révélé [2], » c'est-à-dire le choix libre et positif de ce qui nous est présenté comme vrai. La foi ne doit pas être confondue avec la conjecture. La foi exclut le doute et l'incertitude : la conjecture, qui lui ressemble comme le loup ressemble au levrier, et le flatteur à l'ami, est une opinion débile sans fondement [3]. « La foi ne doit donc pas être aveuglément « méprisée comme chose vulgaire, facile, à la portée du « premier venu. Si elle était une invention humaine, comme « se l'imaginent les Grecs, elle aurait cessé d'exister. Mais « puisqu'au contraire elle s'accroît et se propage de jour « en jour, la foi est évidemment quelque chose de divin [4]. « La doctrine de la piété est un don, et la foi est une « grâce [5]. »

Nous trouvons dans ces diverses définitions tous les caractères propres à la foi surnaturelle, son principe, son fondement divin et rationnel, son objet propre, sa nécessité, son caractère moral et ses effets.

Le principe de la foi, c'est Dieu lui-même, Dieu se communiquant immédiatement à l'homme par un effet tout gratuit de sa bonté. C'est là un premier caractère qui distingue la foi divine de la foi naturelle. Celle-ci n'est point une grâce : elle se fonde sur les besoins de la nature humaine. L'homme croit en la Providence parce que, en principe, il répugne à sa nature intellectuelle et morale

[1] *Strom. V*, 5, p. 645.
[2] *Ibid. II*, 6, p. 444.—Cf. Mœhler, *Patr.*, t. II, p. 56.
[3] *Ibid.* p. 436.
[4] *Ibid. II*, 6, p. 445 : Φημὶ τοίνυν τὴν πίστιν... θεῖόν τι εἶναι.
[5] *Ibid. I*, 7. p. 338 : Δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας· χάρις δὲ ἡ πίστις.

d'admettre que ce monde et lui-même ont été abandonnés au hasard par le Créateur dont il porte l'image et l'idée empreintes dans son âme; parce que, dans le fait, la Providence se révèle à lui par les bienfaits dont elle l'entoure. —La foi surnaturelle, au contraire, n'a aucun rapport nécessaire avec la nature humaine; elle est au-dessus de ses exigences comme de son pouvoir. « La doctrine de la piété « est un don, et la foi une grâce. »

Dès lors la foi est relativement à la nature de l'homme un fait contingent qui ne s'y rattache par aucun lien nécessaire et n'a d'autre principe que la bonté de Dieu. La foi ne se peut pas démontrer *à priori*. Son premier principe, son principe immédiat, c'est Dieu se communiquant lui-même par pure bonté. « Le Seigneur lui-même, dit en ce « sens notre grand docteur, est le principe de notre doc« trine. C'est lui qui, nous parlant en diverses circon« stances et de mille manières, par les prophètes, par « l'Évangile et par les apôtres, nous conduit du principe « au terme de la connaissance [1]. »

La parole de Dieu est tout ensemble intérieure et extérieure : il parle au dedans, tandis que le son de sa voix frappe au dehors les oreilles, autrement il ne serait pas entendu. En ce sens, la foi est une révélation intérieure et extérieure, un bien du cœur et une grâce du dehors.

La foi a son motif propre comme son origine immédiate en Dieu. Elle se fonde sur sa parole infaillible, qui produit la conviction de l'esprit et la confiance du cœur. « Nous « opposons à tous nos adversaires, dit Clément, un argu« ment péremptoire : la parole de Dieu, qui s'est expli« qué lui-même dans les Écritures sur tous les points qui

[1] *Strom. VII*, 16, p. 890: — Cf. *VI*, 7, p. 769.

« sont l'objet de nos investigations. Quel est l'homme « assez impie pour ne pas ajouter foi à la parole de Dieu, « et pour lui demander des preuves comme on en de« mande aux hommes [1]. Nous croyons donc celui de qui « nous espérons avec confiance la gloire divine et le salut. « Or, nous n'avons cette confiance qu'en Dieu seul, qui « tiendra, nous le savons, les riches promesses qu'il nous « a faites [2]. »

Le motif propre de la foi est donc la véracité divine. Ce n'est pas l'évidence intrinsèque de la vérité révélée, mais la souveraine autorité de celui qui révèle. Autrement, la raison humaine serait, en dernière analyse, juge de la parole de Dieu. « Or, dit Clément, à quel titre opposer « notre science à la science divine [3] ? »

Est-ce à dire que la foi surnaturelle manque dans l'âme humaine de fondement rationnel? Non, assurément ; car, d'une part, la raison enseigne qu'il est souverainement raisonnable de croire à Dieu, et, d'autre part, il lui reste le droit et le devoir de constater que Dieu a réellement parlé. Quand il s'adresse à nous, Dieu ne peut laisser sa parole sans témoignage. Aussi, de quels signes évidents n'a-t-il pas entouré la manifestation de son Fils, le Sauveur des hommes ? « Signes qui ont précédé sa venue, ou *prophéties* « qui l'annoncent ; signes qui ont accompagné sa venue, « ou *témoignages* de tout genre ; signes qui l'ont suivi, « ou *miracles* qui le proclament hautement le Fils de « Dieu, et, par conséquent, le Maître suprême de toute « vérité [4]. »

[1] *Strom. V*,1, p. 646 : Τίς οὖν ἔτι ἄθεος ἀπιστεῖν Θεῷ, καὶ τὰς ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώπων ἀπαιτεῖν τοῦ Θεοῦ ;— Cf. *II*, 16, p. 441, sq.

[2] *Ibid.*, p. 444.

[3] *Ibid. II*, 4, p. 436.

[4] *Ibid. VI*, 15, p. 801.

La part de la raison, si elle n'est pas a première dans la formation de la foi, reste, on le voit, assez belle encore. Elle doit se soumettre, mais sa soumission à un maître dont elle ne peut méconnaître l'autorité sans se renoncer elle-même, loin de la déprimer, l'élève; loin d'enchaîner son activité, d'affaiblir sa puissance, lui donne une force plus grande et lui ouvre des horizons nouveaux. La parole de Dieu l'introduit dans des régions dont l'entrée lui était naturellement fermée, et les clartés qu'elle y découvre rejaillissent à leur tour, en les éclairant, sur les parties obscurcies de son propre domaine.

La foi n'est pas seulement divine parce qu'elle a pour principe la parole de Dieu, et pour fondement sa véracité; elle est divine aussi par son origine psychologique dans l'âme humaine. C'est Dieu lui-même qui, par sa grâce, incline l'homme à croire à sa parole. Sous ce rapport, la foi est une sorte de faculté surnaturelle, une vertu infuse, comme parle l'École, qui donne à l'âme l'aptitude nécessaire pour s'approprier l'enseignement révélé [1]. La foi n'est donc pas l'apanage des gens simples et grossiers, comme le prétendent les Valentiniens. Elle n'est pas non plus nécessitante, au sens des Basilidiens.

La grâce de la foi, en s'offrant à tous, laisse à chacun sa liberté et exige de chacun son concours. « Dieu, le « Seigneur de tous les hommes, des Grecs et des barba- « res, persuade ceux qui veulent se laisser persuader; « mais il ne force personne; car à chacun a été donné le « pouvoir de se déterminer par son propre choix [2]. Que « si la foi était le fait de la nature et non d'une élection « libre, on aurait tort de reprocher aux uns leur incrédu-

[1] *Strom. II*, 6, p. 445; -- V, 1, p. 647.
[2] *Ibid. VII*, 2, p. 832.

lité et de faire aux autres un mérite de leur croyance. On ne voit pas non plus à quoi servirait le sacrement de régénération, et la pénitence, et le Fils et le Père, puisque le salut serait le fruit de la nature et non de la grâce. Enfin, nous ne serions, dans cette hypothèse, que des espèces d'animaux que la nature tirerait en divers sens, comme par d'irrésistibles liens, et le volontaire, aussi bien que la tendance appétitive qui le précède, ne seraient que des mots vides de sens [1]. La foi n'est donc ni naturelle, ni nécessitante. Elle est tout ensemble une grâce et une élection libre.

Considérée dans son élément divin, c'est-à-dire dans son principe immédiat, dans son motif propre et dans son objet, la foi contient toute vérité, toute vertu. Elle n'admet ni incertitude, ni obscurité, ni défaillance. « C'est, dit Clément, la Vertu et la Sagesse même de Dieu [2]. » Rien ne manque à sa certitude. La démonstration ne peut la rendre ni plus inébranlable, ni plus évidente [3]. Rien ne manque non plus à son efficacité. « La foi est, en quelque « sorte la puissance de Dieu, étant la force de la vérité. « Le Sauveur a dit, en effet : *Si vous avez de la foi comme « un grain de sénevé, vous transporterez les montagnes.* « Et ailleurs : *Qu'il soit fait selon que vous avez cru.* L'un « est ainsi rendu à la santé par sa propre foi, l'autre à « la vie par la foi de celui qui avait cru à sa résurrec- « tion [4]. »

Envisagée dans son élément humain, comme une élection libre, la foi présuppose un acte intellectuel et le désir du bien. Elle comprend donc les deux facultés fondamen-

[1] *Strom. II*, 3, p. 433, 434.
[2] *Ibid. II*, 2, p. 433.
[3] *Ibid* p. 433.
[4] *Ibid. II*, 11, p. 454.

tales de l'âme, à savoir l'intelligence et la volonté. Sous le rapport de l'intelligence, tout acte de foi implique une certaine connaissance, non-seulement de Dieu qui parle, mais encore du sens de sa parole. « Il n'y a pas de foi sans un commencement de gnose, et la gnose elle-même n'est pas dépourvue de foi. La foi est la connaissance succincte de ce qu'il est nécessaire de savoir [1]. » Ce qui distingue la connaissance de la foi de la connaissance scientifique, ce n'est pas la certitude, c'est l'évidence. Le fidèle est aussi certain de la vérité qu'il croit que le savant de la vérité qu'il voit; mais le fondement de cette certitude n'est pas le même pour l'un et l'autre. La certitude donnée par la science repose sur l'évidence, la certitude donnée par la foi repose sur l'autorité. Ainsi la foi, ne se fondant pas sur l'évidence, c'est-à-dire sur la raison, n'exige pas de preuve de raison quant à sa vérité intrinsèque. Il y a devoir pour l'intelligence, lorsqu'il est établi que Dieu a parlé, de se soumettre, même avant de comprendre.

Cet acte de soumission de notre raison propre à l'autorité de Dieu est, par là même, un acte libre et, par conséquent, moral.

Dès lors, la foi, dans ses rapports avec la volonté, est soumise à toutes les conditions des actes volontaires. Comme toutes les autres vertus, elle peut s'acquérir ou se perdre, se fortifier ou s'affaiblir.

Elle n'est donc pas un bien inamissible, et sa conservation exige de l'homme les mêmes efforts et les mêmes dispositions qui sont nécessaires pour son acquisition. Le fidèle doit se soustraire aux influences qui pourraient affaiblir ou détruire en lui le don divin. Parmi ces influences,

[1] *Strom. VII*, 10, p. 865.

l'une des plus funestes est celle des mauvais discours et des mauvais livres. « Il ne faut pas, dit Clément, prêter indif-
« féremment l'oreille à tous les orateurs et à tous les écri-
« vains. Les coupes que des mains nombreuses prennent
« par les oreilles, c'est-à-dire par les anses, les perdent
« bientôt, tombent et se brisent. Ainsi en est-il de ceux qui
« prostituent à mille bagatelles les chastes oreilles de la
« foi ; ils finissent par devenir sourds à la voix de la vérité,
« stériles en œuvres et tombent dans la boue [1]. »

La foi étant, d'après tout ce qui précède, l'unique moyen donné à l'homme d'entrer en participation de la vie surnaturelle dont le Rédempteur est la source, est par là même le fondement du salut. « Le seul fondement de la
« connaissance de la vérité ainsi que d'une vie solidement
« vertueuse conforme à cette vérité, c'est la foi, condition
« indispensable du salut [2], aussi indispensable que la res-
« piration à la vie du corps [3]. La philosophie ne sert, par
« conséquent, de rien aux infidèles après cette vie, eussent-
« ils bien agi soit par hasard, soit avec intention [4]. *Je suis*
« *la porte des brebis*, dit le Seigneur. Il est nécessaire pour
« être sauvé d'apprendre la vérité du Christ, fût-on pro-
« fondément instruit de la philosophie grecque [5]. La Loi
« elle-même, plus parfaite que la philosophie, ne pouvait
« sauver les Juifs sans la foi. Voilà pourquoi en les gué-
« rissant le Seigneur leur disait : *Votre foi vous a sauvés* [6].
« Aussi c'est par sa foi et non par ses œuvres qu'Abraham
« obtint sa justification [7]. La foi est donc pour tous

[1] *Strom. V*, 1, p. 652.
[2] *Pædag.*, I, 6, p. 112-114.
[3] *Strom. V*, 1, p. 644 ; *II*, 6 et 12, p. 445, 457.
[4] *Ibid. I*, 7, p. 338.
[5] *Ibid. V*, 13, p. 698.
[6] *Ibid. VI*. 6, p. 762.
[7] *Ibid. I*. 7, p. 338.

« les hommes la condition indispensable du salut [1]. »

Si les œuvres sans la foi ne servent de rien pour le salut, la foi à son tour ne peut rien sans les œuvres. « La foi « n'est pas seulement une soumission libre de l'esprit, une « simple confiance : elle est une vertu agissante et le prin- « cipe d'une vie vertueuse [2]. Quand le Seigneur dit à « cette femme : *Votre foi vous a sauvée*, il ne faut pas « s'imaginer qu'il proclame sauvés tous ceux qui ont une « foi quelconque, sans exiger la pratique de bonnes œu- « vres [3]. »

En un mot, la foi est un principe d'action en même temps qu'un foyer de vérité divine ; elle est la source d'une vie que l'homme ne peut trouver dans sa propre nature, parce qu'elle est une participation à la vie même de Dieu.

Cette vie, pleine dans son principe, ne le devient dans le fidèle qu'à proportion des efforts qu'il fait pour se l'approprier. La foi ainsi considérée est donc perfectible. Sous le rapport de l'intelligence, la foi parvient à son plus haut degré, ici-bas, dans la gnose ; sous le rapport de la volonté, elle trouve sa perfection dans la charité qui unit le fidèle avec Dieu et le rend, par cette union, semblable à lui.

Nous allons suivre ce développement parallèle dans le gnostique chrétien de Clément d'Alexandrie.

[1] *Pædag.*, I, 6, p. 116.
[2] *Strom. V*, 13, p. 697.
[3] *Ibid. VI*, 14, p. 794.

LIVRE IV

DE LA GNOSE.

CHAPITRE I

Importance, dignité et nature de la Gnose.—De la Gnose spéculative.

La foi possède une vertu vraiment sanctifiante. Elle a sur la philosophie cet immense avantage, que par elle-même elle peut justifier l'homme et lui procurer le salut. « Qu'un Grec, dit Clément, ayant négligé préalablement « l'étude de la philosophie, embrasse la véritable foi; si « grossier qu'on le suppose, il laisse les autres à une im- « mense distance derrière lui, car il trouve dans la foi « l'abrégé du salut et de la perfection [1]. C'est pourquoi « l'Apôtre ne veut pas que notre foi se fonde sur la sagesse « des hommes qui font profession de persuader, mais sur « la vertu de Dieu qui, seule et sans le secours d'aucune « démonstration, nous sauve par la foi [2]. »

La philosophie n'est donc nécessaire ni à l'acquisition de la foi, ni par conséquent au salut, ou plutôt, comme parle notre saint docteur, la foi et la vie de la foi « est une philo-

[1] *Strom. VII*, 2, p. 834.
[2] *Ibid. V*, 1. p. 649.

« sophie qui n'a pas un besoin absolu du secours des let-
« tres et qui est accessible à tous, au Grec comme au
« barbare, à l'esclave comme au vieillard, à l'enfant
« comme à la femme [1]. »

Ce n'est pas à dire cependant que le don divin de la foi dispense le fidèle de tout effort de l'intelligence et de la liberté. Non, nous l'avons dit, Clément n'admet pas une foi oisive [2]. Il veut que par le concours énergique, persévérant de sa raison et de sa volonté, le fidèle s'approprie la vérité révélée, qu'il entre de jour en jour plus avant dans l'intelligence et dans la pratique de cette vérité, en un mot, qu'il travaille, avec le secours divin, à étendre et à perfectionner sa foi autant qu'il en est capable [3]. De là l'importance et l'excellence de la *gnose* ou de la foi scientifique.

Comme nous l'avons remarqué dans le premier livre de cette étude, Clément avait ici des préjugés à combattre. Plusieurs chrétiens se défiaient de la science. Les uns prétendaient que les chrétiens devaient s'en tenir aux choses de la foi et rejeter tout ce qui lui est étranger comme inutile ou nuisible au salut [4]. D'autres se croyant dispensés, par l'excellence de leur nature, de tout travail de l'intelligence, ne voulaient entendre parler ni de philosophie, ni de dialectique, ni d'étude naturelle; ils n'admettaient que la foi pure et simple [5]. Ainsi les uns rejetaient la science par crainte, les autres par présomption.

Clément combattit d'autant plus vivement ces erreurs qu'il les jugeait déshonorantes pour la foi et destructives de la liberté morale. « De même, dit-il, qu'il est naturel à

[1] *Strom. IV*, 8, p. 590.
[2] *Ibid. V*, 1, p. 650.
[3] *Ibid. VII*, 10, p. 864.
[4] *Ibid. I*, 1, p. 326.
[5] *Ibid. I*, 9, p. 341.

« celui qui a des mains de saisir les objets, et de voir à « celui qui a des yeux sains, ainsi le propre de celui qui a « la foi est d'acquérir la connaissance, pourvu que sur ce « *fondement* de la foi il veuille élever avec l'*or*, l'*argent* et « les *pierres précieuses* l'édifice du salut [1]. Que si l'on pré« tend que l'ignorance, le manque d'instruction et de cul« ture, donnent aussi bien que la science l'intelligence des « vérités de la foi, on devra du moins accorder que si l'on « peut bien vivre dans l'indigence, on peut aussi bien vivre « dans la richesse d'un esprit cultivé, et qu'avec le secours « d'une instruction libérale on s'avance plus facilement et « plus rapidement dans la carrière de la vertu, quoiqu'on « puisse arriver au terme sans un pareil secours. Loin « d'être nuisibles à la foi, l'étude et la vraie science la « rendent plus ferme et plus inébranlable. Car, en général, « on ne peut comprendre sans étude les vérités révélées, « et ce n'est pas la foi seule, la foi pure et simple, mais la « foi unie à la science qui sait choisir entre les saines doc« trines et les mauvaises [2]. C'est donc sans fondement que « quelques-uns redoutent la philosophie comme les enfants « ont peur des fantômes. C'est une preuve que leur foi « manque de science si elle peut être ébranlée [3]. »

Quant à ceux qui prétendaient que le don de la foi, ou plutôt l'excellence de leur nature, les mettaient en possession d'une sorte de science infuse qui les dispensait de toute étude, de tout travail, Clément leur opposait ces fortes et décisives raisons. « La science comme la vertu, leur « disait-il, ne nous est pas innée. Elle est fille de l'éduca« tion et des relations réciproques. Pour se livrer à nous,

[1] *Strom. VI*, 17, p. 819.—Cf. I Corinth., III, 12.
[2] *Ibid. I*, 6, p. 336.
[3] *Ibid. VI*, 10, p. 780.

« elle réclame, dès le principe, les soins, la culture de l'in-
« telligence et les progrès du disciple. C'est par la ré-
« flexion, par une méditation assidue qu'elle s'acquiert et
« devient comme une propriété, comme une habitude de
« l'âme [1]. La volonté de Dieu est que nous soyons les arti-
« sans de notre salut. Voilà pourquoi nous sommes doués
« de liberté [2]. L'âme humaine est donc un champ qui,
« pour produire des fruits, exige la culture. Le premier ou-
« vrier de ce champ est Celui qui, depuis la création du
« monde, répand d'en haut les semences nutritives; Celui
« qui, dans tous les temps, a fait pleuvoir sur l'homme le
« Verbe divin. Mais ces semences divines pour se déve-
« lopper, cette rosée céleste pour féconder le champ de
« l'intelligence et du cœur, réclament la culture et les
« soins de l'homme lui-même [3]. » A ces raisons, qui établissent avec tant de solidité la nécessité de développer, de féconder par l'étude et la pratique de la vertu le don de la foi et d'en acquérir la science, Clément ajoutait une preuve plus grave encore, l'autorité des apôtres et particulièrement de saint Paul.

Le grand Apôtre, dans sa première épître aux Corinthiens, appelle la simple foi le lait des faibles, des enfants.
« Mes frères, leur dit-il, je n'ai pu vous parler comme à des
« hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels,
« comme à des enfants en Jésus-Christ. Je vous ai donné
« du lait plutôt que de la nourriture solide que vous ne
« pouviez et que vous ne pouvez encore porter, car vous
« êtes encore charnels [4]. » Il exprime dans sa seconde

[1] *Strom. VI*, 9, p. 779.
[2] *Ibid. VI*, 12, p. 78.
[3] *Ibid. I*, 7 et 9.
[4] I Corinth., III, 1, 2. — Cf. *Strom. V*, 4, p. 660.

épître le désir de les voir « riches en toutes choses par la « foi, par la parole, par la connaissance ou la gnose [1]. » Il distingue, dans sa lettre aux Romains, deux espèces de foi, une foi commune et une foi plus élevée qui, s'établissant sur la première comme sur son fondement nécessaire, se développe et atteint sa perfection dans le fidèle par la doctrine et l'accomplissement des préceptes du Seigneur, c'est-à-dire, par la charité [2].

Saint Pierre, écrivant, de son côté, aux fidèles de l'Asie, de la Cappadoce, du Pont, leur recommandait de « croître « dans la grâce et dans la connaissance (γνῶσει) de Jésus-« Christ, notre Seigneur et Sauveur [3]. »

Telle était, ajoute Clément, la foi des apôtres. Aussi à peine en eurent-ils connu l'excellence et la puissance qu'ils prièrent le Seigneur de l'accroître en eux. Alors, semblable au grain de sénevé qui finit par devenir un grand arbre, elle prit de tels accroissements que la connaissance des plus sublimes mystères vint se reposer sous son ombrage [4]. Il est donc salutaire de chercher à connaître Dieu, pourvu que cet esprit de recherche ne dégénère pas en vain amour de dispute. Car ceux qui cherchent avec sincérité, la louange de Dieu sur les lèvres, ceux-là obtiendront le don divin, c'est-à-dire la connaissance ou la gnose, et leur âme vivra [5].

Telle est, suivant notre saint docteur, la dignité et l'importance de la gnose. Mais quelle en est la nature? En quoi précisément diffère-t-elle de la simple foi et lui est-elle supérieure? Qu'est-ce qui la distingue de la gnose héré-

[1] II Corinth. VIII, 7.
[2] Rom. I, 11, 12, 17.—Cf. *Strom. V*, 1, p. 644.
[3] II Ep. III, 18.
[4] *Strom. V*, 1, p. 644.
[5] *Ibid. V*, 1, p. 652.

tique et de la science humaine? Quels sont les éléments dont elle se compose, les effets qu'elle produit, le terme auquel elle aboutit? Pour résoudre ces questions aussi délicates qu'intéressantes, nous allons d'abord citer les propres paroles de Clément.

« La gnose, dit-il, est la science de l'être en lui-même « ou la science qui est en harmonie avec les phénomènes [1]. » Le gnostique, par conséquent, ne se contente pas de croire ce qu'enseignent les livres sacrés, mais il en a l'intelligence profonde; il ne reçoit pas la révélation divine sans y appliquer son esprit, mais il se l'approprie par l'effort de sa raison à ce point qu'il ne peut pas ne pas croire; il ne s'arrête pas à la lettre morte, mais, guidé par l'esprit de la sainte Écriture, il peut approfondir tout ce qui se rapporte à la foi et au salut, et tirer des vérités clairement énoncées la démonstration évidente des mystères cachés [2]. « Le vrai gnos- « tique est donc celui qui possède toute espèce de sa- « gesse [3]. » Mais de même que le vrai fidèle est celui qui met sa vie en harmonie avec sa foi, ainsi pour être véritablement gnostique il ne suffit pas d'avoir la sagesse en partage, c'est-à-dire de posséder spéculativement et de comprendre scientifiquement la doctrine révélée; il faut de plus se l'approprier par la conduite et les œuvres à ce point que le modèle offert par le Christ soit toujours sous les yeux, et que la vie entière soit un effort continuel de le glorifier par l'imitation de ses vertus. « En effet, dit notre saint docteur, « le gnostique a une double fin à poursuivre : la contem- « plation de la vérité et la pratique de la vertu [4]. »

[1] *Strom. II*, 17, p. 468 : Γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ, ἡ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις.
[2] *Ibid. VII*, 16, p, 891.
[3] *Ibid. I*, 13, p. 350 : Ὁ δὲ τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος, οὗτος κυρίως ἂν εἴη γνωστικός.
[4] *Ibid. VII*, 16, p. 895.

Nous allons décrire ici séparément, d'après notre saint docteur, ce double aspect de la gnose, ou ce développement théorique et pratique de la foi.

Commençons par la gnose spéculative.

Une première remarque à faire c'est que la gnose spéculative elle-même, c'est-à-dire la connaissance théorique de la vérité révélée, ne peut, comme la foi, s'obtenir par le simple effort des facultés intellectuelles. Elle exige de plus la préparation du cœur : Dieu ne l'accorde qu'à ceux qui s'en rendent dignes en purifiant l'œil de leur âme de la souillure du péché. L'intelligence ne va pas sans la vertu, et les accroissements de la lumière suivent ceux de la charité. « La gnose, dit Clément, n'est pas une parole « vide, mais une science en quelque sorte divine, et cette « lumière qui, se faisant dans l'âme par l'observation des « préceptes, découvre l'origine et la génération des choses, « éclaire l'homme sur sa nature et sur les moyens qui « peuvent le rendre participant de Dieu. La gnose est à « l'âme ce que l'œil est au corps [1]. La gnose, dit-il « encore, consiste dans l'illumination ; elle a pour objet « le souverain bien, et pour terme le repos [2]. »

Le foyer de cette illumination est le Verbe, dont le *sens* est donné au chrétien par le Saint-Esprit. La gnose est donc une participation à la connaissance du Verbe lui-même, non-seulement en tant que Créateur, mais encore en tant que Fils et Sauveur. De là les caractères que Clément lui attribue dans les passages suivants :

« L'homme spirituel, dit-il, le vrai gnostique est, « comme l'enseigne saint Paul, le disciple du Saint-Esprit

[1] *Strom. III*, 5, p. 531.
[2] *Pæd. I*, 6, p. 116.

« à qui Dieu donne le sens de Jésus-Christ [1]. Notre gnose « et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même, « dans lequel nous sommes plantés et transformés après « avoir été arrachés de la mauvaise terre de notre an- « cienne vie. Or la transplantation produit la fécondité et « la bonté des fruits. Le Seigneur, en qui nous sommes « transplantés, est la lumière et la vraie gnose [2]. On ap- « pelle philosophes chez les chrétiens ceux qui aiment la « sagesse, créatrice et maîtresse de toutes choses, c'est-à- « dire la connaissance du Fils de Dieu [3]. Le Seigneur étant « la vérité, la sagesse et la vertu de Dieu, il est évident « que le vrai gnostique le connaît et par lui son Père [4]. Si « on appelle sagesse le Christ lui-même et l'enseignement « gnostique qu'il nous a donné, soit par les prophètes, soit « par lui-même en instruisant les apôtres, on devra dire « que la sagesse est la gnose, puisqu'elle est la science « et la compréhension ferme et immuable des choses pré- « sentes, futures et passées, révélée par le Fils de Dieu. « Or, la contemplation étant la fin du sage, ceux qui « sont encore simplement philosophes ont pour objet de « leur contemplation le désir de la sagesse divine ; mais « ils n'atteignent la sagesse elle-même qu'au moment où « ils acceptent les enseignements de la voix prophétique « qui se fait entendre à eux et qui leur découvre la ma- « nière dont s'accomplissent, se sont accomplies et doivent « s'accomplir les choses présentes, passées et futures. La « vraie gnose est celle qui, transmise oralement à un petit « nombre par les Apôtres, est parvenue jusqu'à nous sans

[1] *Strom.* V, 4, p. 659.
[2] *Ibid.* VI, 1, p. 736.
[3] *Ibid.* VI, 7, p. 768.
[4] *Ibid.* II, 11, p. 457.

« le secours des lettres. Il est donc nécessaire que la « gnose, ou, si vous aimez mieux, la sagesse, s'exerce jus- « qu'à ce qu'elle se transforme en un état de contempla- « tion éternel et immuable [1]. La fausse gloire est étran- « gère au gnostique comme la vérité lui est propre et « familière (σύζυγος) [2]. Car la vraie science que possède « seul le gnostique est une compréhension ferme qui s'é- « lève par de vraies et solides raisons à la connaissance « de la cause [3]. En effet, la connaissance et la compré- « hension des choses perceptibles seulement à l'intelli- « gence peut à bon droit être appelée science immuable, « et elle a un double objet. D'une part, elle contemple le « monde divin : quelle est la cause première, quel est « Celui par qui tout a été fait et sans lequel rien n'a été « fait, quels rapports soutiennent entre elles les choses « divines, leur ordre, leur puissance, leur ministère. « D'autre part, elle a pour objet l'étude des choses hu- « maines : quelle est la nature de l'homme, ce qui est con- « forme ou contraire à sa nature ; comment il doit agir ou « pâtir ; en quoi consistent ses vertus et ses vices, ce qui « est pour lui bien, mal ou indifférent ; tout ce qui se rap- « porte au courage, à la prudence, à la tempérance et à « la justice, c'est-à-dire à la perfection même de la vertu [4]. « La gnose est la contemplation des essences, d'une ou de « plusieurs, ou de toutes ensemble si elle est parfaite. Car « bien qu'on dise que le sage est convaincu ne pas com- « prendre certaines choses dont il sait seulement qu'il ne « les comprend pas, le gnostique dont je parle comprend

[1] *Strom. VI*, 7, p. 771. Clément, qui identifie ici la *sagesse* et la *gnose*, les distingue ailleurs comme la partie du tout. (Cf. *Str. VII*, 10, p. 864 sq.)
[2] *Ibid. VI*, 16, p. 816.
[3] *Ibid. VI*, 18, p. 825.
[4] *Ibid. VII*, 3, p. 838.

« ce qui semble incompréhensible aux autres, parce qu'il « croit que rien n'est incompréhensible au Fils de Dieu, « et par conséquent rien dont il ne puisse être instruit par « ce maître divin. Il est raisonnable, en effet, de croire « que Celui qui s'est livré à la mort par charité pour nous « ne nous cache rien de ce qui produit la science gnosti- « que[1]. Ainsi le gnostique puise dans l'enseignement di- « vin l'intelligence vraie et sublime de toutes choses[2]. « Car de même qu'il y a un médecin parfait, un philo- « sophe parfait, il est à croire qu'il y a aussi un gnostique « parfait. » Quant à la fin que doit se proposer le gnostique, Clément ne veut pas qu'il en ait d'autre que la gnose elle-même. Au gnostique fermement établi sur la base de la foi[3], doué d'intelligence et de perspicacité, il ne convient pas de rechercher la science de Dieu pour quelque récompense, dans le but, par exemple, d'obtenir tel ou tel avantage particulier, mais la fin de la contemplation doit être la contemplation elle-même. « J'oserai même dire, « ajoute Clément, que celui qui aspire à la gnose pour « acquérir la science divine ne la recherchera pas préci- « sément dans l'intention d'être sauvé. Car, par l'exercice, l'intelligence devient une habitude, et comme com- « prendre toujours sans ralentissement ni interruption est « le propre du gnostique, cette contemplation permanente « devient en lui une substance vivante. C'est pourquoi, « supposé que par impossible la connaissance de Dieu et « le salut éternel fussent séparés comme ils sont unis, et « qu'on mît le gnostique dans l'alternative de choisir « l'une ou l'autre, il n'hésiterait pas à choisir la connais-

[1] *Strom. VI*, 8, p. 775.
[2] *Ibid. VII*, 11, p. 867.
[3] *Pædag. I*, 6, p. 116.

« sance de Dieu, jugeant qu'on doit rechercher pour elle-
« même cette propriété de l'âme, qui de la foi s'élève à la
« gnose par la charité [1].

Parvenu à ce haut point où il possède la science divine, le gnostique ne répudie pas pour cela les lettres et les sciences humaines. « Son principal objet, dit Clément, est
« la gnose. Mais il prête aussi une attention secondaire
« aux études, qui sont un exercice utile à la gnose, em-
« pruntant à chaque science profane ce qui peut être utile
« à la vérité. » Ainsi le gnostique ne demeurera pas étranger à la musique, à l'arithmétique, à la géométrie. L'astronomie et la dialectique lui fourniront aussi des secours utiles à la connaissance de la vérité [2]. Le gnostique pourra même chercher dans ces études un délassement pour son esprit. « Sans doute, dit le docteur alexandrin, le
« gnostique s'applique sans cesse aux choses principales;
« mais, s'il lui arrive d'avoir quelque loisir, il l'emploiera
« à relâcher son esprit par l'étude moins sérieuse de la
« philosophie grecque, comme on unit dans un repas le
« dessert à une nourriture plus solide, sans faire toutefois
« de l'accessoire le principal, et en se tenant toujours
« dans les bornes convenables. Quant à ceux qui, dans la
« philosophie, cherchent, non ce qui est nécessaire, mais
« futile, et ne s'occupent que de questions sophistiques,
« ceux-là, évidemment, ne poursuivent que des fantômes.
« De plus, s'il est bon de savoir toutes choses, cependant
« celui qui n'a pas assez de force d'esprit pour tout ap-
« prendre doit se borner à ce qui est plus important [3]. »

Telle est la gnose spéculative de Clément. Les passages

[1] *Strom. IV*, 22, p. 626.
[2] *Ibid. VI*, 10, p. 770 sq.
[3] *Ibid. VI*, 18, p. 824.

que nous venons de produire soulèvent de graves questions, et ont fourni matière à des interprétations fort diverses. Mais la discussion de ces textes deviendra plus facile et plus complète après l'exposition qu'il nous reste à faire de la gnose pratique, ou de la perfection morale du gnostique.

CHAPITRE II

De la Gnose pratique. Portrait du Gnostique.

Le gnostique, selon la doctrine de Clément, est le parfait chrétien, et la gnose la perfection du christianisme. Toutefois, notre docteur distingue, dans cette perfection, divers degrés que doit parcourir le gnostique avant d'atteindre le faîte de la vertu : « Il y a, dit-il, trois degrés de « la perfection gnostique : le premier est la doctrine « unie à la crainte, par laquelle nous évitons l'injustice ; « le second est l'espérance qui nous fait désirer les biens « parfaits ; le troisième, et le plus haut, est, comme il « convient, la charité [1]. La perfection gnostique a donc « pour fondement cette trinité sainte : la foi, l'espérance « et la charité, la plus grande des trois. »

Armé de ces trois vertus théologales, de ces trois facultés surnaturelles de sa nouvelle vie, le fidèle s'élève successivement *jusqu'à la plénitude de l'âge du Christ, jusqu'à la mesure de l'homme parfait.* Il surmonte d'abord la concupiscence par la continence, et commande en maître à ses passions [2]. L'exercice de la lutte contre lui-même et la pratique de la patience le mettent bientôt au-dessus de la crainte et de la colère, et il parvient à cette harmonie de

[1] *Strom. IV*, 7, p. 587 sq.—Cf. 1 Corinth., XIII, 13.
[2] *Ibid. III, passim.*

l'âme qui est la justice chrétienne. « La volonté, le juge-
« ment et l'opération sont en lui identiques. L'esprit, tou-
« jours disposé de la même manière, a toujours aussi la
« même doctrine, porte toujours les mêmes jugements, de
« façon que les paroles, la conduite et les mœurs sont
« toujours en harmonie parfaite et avec eux-mêmes et avec
« le Verbe [1]. Tout se tient donc dans la justice gnostique,
« et en posséder une vertu, c'est les posséder toutes [2]. »
Dans cet état de justice, le gnostique fait trois choses :
« Il contemple, il accomplit les préceptes, il forme des
« hommes vertueux [3]. Le vrai gnostique, fait à l'image
« et à la ressemblance de Dieu, est celui qui imite Dieu
« autant qu'il le peut, et n'omet rien de ce qui peut ren-
« dre de plus en plus parfaite cette ressemblance. Prati-
« quant la continence, la patience, la justice, il commande
« en maître aux passions de son âme, donne ce qu'il pos-
« sède, fait le bien selon ses forces, et par sa parole et
« par ses œuvres [4]. Insensible au blâme du monde et à la
« mauvaise réputation que fait le vulgaire, il ne se laisse
« conduire ni par l'opinion, ni par les applaudissements.
« Qu'il entreprenne des travaux, qu'il fasse ce que le de-
« voir impose, ou qu'il supporte courageusement les acci-
« dents qui lui arrivent, il apparaît un homme supérieur
« aux autres hommes [5]. »

Le gnostique ne s'en tient pas à la pratique de ces vertus et à la perfection qu'elles supposent : il s'élève plus haut. La justice le conduit à la piété. « Celui qui s'est d'a-
« bord appliqué à modérer ses passions, à devenir impas-

[1] *Strom. II*, 17, p. 469.
[2] *Ibid. II*, 18, p. 470.
[3] *Ibid. II*, 10, p. 458.
[4] *Ibid. II*, 19, p. 480.
[5] *Ibid. VII*, 3, p. 838.

« sible, et qui a grandi jusqu'à la pratique des bonnes « œuvres de la justice gnostique, celui-là est égal aux an- « ges. Brillant comme le soleil par l'éclat de ses vertus, il « s'élève à la sainte demeure, comme les apôtres, par la « gnose et par la charité [1]. » Sa vie est tout entière dans le ciel. Là sont ses pensées, son cœur et tous ses désirs. Indifférent à tout le reste, il n'aspire à d'autre bonheur qu'à celui « d'être toujours le royal ami de Dieu. Aussi, « qu'on le couvre d'ignominie, qu'on le condamne à l'exil, « qu'on le dépouille de ses biens, qu'on lui arrache même « la vie, jamais on ne pourra lui ravir la liberté et l'a- « mour souverain de Dieu [2]. Il est plus grand que le « monde [3], seul il est vraiment saint [4], et, comme il est « égal aux anges, il n'a plus besoin de leur secours [5]; il « unit ses prières à celles de ces esprits célestes. Bien plus, « par son union avec Dieu, le gnostique devient Dieu « lui-même [6]. Le Sauveur, le Fils unique du Roi univer- « sel, l'empreinte (χαρακτήρ) de la gloire de Dieu imprime « sa propre image au gnostique, habite en lui et lui com- « munique sa ressemblance, de sorte que le gnostique « devient la troisième image de Dieu, aussi semblable que « possible à la seconde, à Celui qui est la véritable vie et « la source de notre vie [7]. »

Clément a réuni tous ces traits épars de la perfection gnostique dans un tableau plus large et plus achevé qu'il en trace au VII[e] livre des *Stromates*. Nous croyons utile de le reproduire presqu'en entier. On ne se plaindra pas de

[1] *Strom. VI*, 13, p. 792.
[2] *Ibid. IV*, 7, p. 587.
[3] *Ibid. II*, 20, p. 494.
[4] *Ibid. IV*, 25 et 26, p. 637 et 642.
[5] *Ibid. VII*, 13, 14, p. 881, 883.
[6] *Ibid. IV*, 23, p. 632.
[7] *Ibid. VII*, 3, p. 837.

la longueur de nos citations. Quand elles ne seraient pas nécessaires pour faire apprécier à sa juste valeur la doctrine du maître alexandrin, on les lirait encore avec l'intérêt qui s'attache nécessairement à une conception et à une pratique si hautes de la morale évangélique.

« Le gnostique, dit-il[1], instruit de la doctrine divine, « comprend toutes choses avec vérité et grandeur. Prenant son point de départ dans l'admiration que produit « en lui le spectacle des créatures, et trouvant dans cette « admiration même l'indice certain qu'il est propre à acquérir la gnose, il s'empresse de devenir un ardent disciple du Seigneur. Dès qu'il a entendu parler de Dieu et « de sa Providence, il y a cru, convaincu qu'il était par « les merveilles de la création. Animé de cette foi, il se « livre avec ardeur à l'étude et fait tous les efforts possibles pour acquérir la connaissance des choses qu'il « désire. Ce désir, formé dans son cœur par le progrès de « la foi, s'unit avec l'esprit de recherche ; et alors il se rend « digne d'une si grande et si haute contemplation. C'est « ainsi que le gnostique prendra goût à la volonté de Dieu ; « car il ne prêtera pas seulement les oreilles, mais il ouvrira son esprit aux choses exprimées par les mots ; et, « comme sous l'enveloppe des mots il saura comprendre « les essences des choses et les choses elles-mêmes, il « saura aussi appliquer son âme à l'observation parfaite « des préceptes... Il se livre à la contemplation scientifique afin de pouvoir, par cet exercice préliminaire, s'élever à la contemplation plus universelle et plus haute « de la parole divine, bien convaincu, comme le dit le « prophète, que c'est *Dieu qui enseigne à l'homme la*

[1] *Strom. VII*, 11-13, p. 867 sq.

« *science*, par la bouche de l'homme. Et c'est pourquoi il
« a voulu se faire homme lui-même. Le gnostique ne pré-
« fère donc jamais l'agréable à l'utile, le plaisir au devoir...
« Tel fut Joseph que la femme de Putiphar ne put rendre
« infidèle... Frappé par la maladie ou par un accident, en
« face de la mort elle-même, le plus terrible des maux
« d'ici-bas, il conserve un esprit tranquille. Il sait que ce
« sont là des nécessités de la nature; il n'ignore pas non
« plus que, par la puissance de Dieu, ces maux deviennent
« un remède de salut, qu'ils sont une discipline salutaire
« pour les âmes dont la transformation offre plus de résis-
« tance, et une source de mérites ménagés par une bienfai-
« sante Providence. Usant des choses créées dans le temps
« et la mesure que lui prescrit le Verbe, il en rend grâce
« au Créateur, et en use sans s'y assujettir. Il ne garde
« jamais le souvenir d'une offense, ne s'irrite contre aucun
« de ses frères, eût-il mérité d'être haï par ses œuvres; car
« il honore le Créateur, il aime le compagnon de sa vie,
« et, touché de compassion pour ses misères, il prie pour
« lui à cause de son ignorance. Lié à son corps par une
« nature passible, il en éprouve, par suite de cette union
« intime, les affections. Mais il ne se laisse pas guider par
« la sensibilité. Dans les accidents involontaires, il s'élève
« de la douleur aux choses qui sont propres à sa nature
« spirituelle, ne se laisse point entraîner par celles qui lui
« sont contraires, et ne cède et ne se prête qu'à celles qui
« lui sont imposées par la nécessité sans être nuisibles à
« son âme. Car il veut être fidèle, non en opinion et en
« apparence, mais en connaissance et en vérité, c'est-à-dire
« par une conduite ferme et stable et une parole efficace.
« Il ne se contente donc pas de louer ce qui est bien et
« honnête, mais il fait tous ses efforts pour être lui-même

« bon et honnête, pour devenir, par la charité, de bon « et fidèle serviteur, ami de Dieu, et pour s'établir dans la « perfection habituelle que produisent l'étude de la vérité « et le continuel exercice de la vertu... C'est ainsi que le « gnostique supporte les travaux, les tourments et les afflic- « tions, non à la manière des philosophes courageux, « par l'espérance qu'à la douleur présente va succéder « une jouissance contraire, mais par la ferme confiance « que lui a donnée la gnose que ses espérances éternelles « seront réalisées. Aussi il ne méprise pas seulement toutes « les souffrances; il foule encore aux pieds tous les plaisirs « de ce monde... Dans tout événement l'âme du gnostique « se montre courageuse et forte, parce que, semblable au « corps de l'athlète, elle jouit d'une santé parfaite et de la « plus grande vigueur. Prudente et sage dans les choses « de la conduite humaine, elle sait déterminer ce que doit « faire le juste, parce qu'elle se guide d'après les principes « d'en haut et que, pour se rendre semblable à Dieu, elle « s'est acquis une douce tranquillité parmi les plaisirs et « les souffrances du corps. Plaçant en Dieu sa confiance, « elle affronte avec courage ce qu'il y a de plus terrible. « L'âme du gnostique est donc véritablement l'image ter- « restre de la puissance divine, ornée d'une vertu parfaite « qu'ont formée en elle la nature, l'exercice et la raison. « Cette bonté de l'âme devient le temple de l'Esprit saint « à mesure que sa vie se conforme de plus en plus à l'Évan- « gile. Parvenu à cette perfection, le gnostique méprise « toute crainte, tout péril, toute terreur; non-seulement la « mort, mais encore la pauvreté, la maladie, l'ignominie « et tout ce qui y ressemble ne l'émeuvent point, parce « qu'il ne peut être vaincu par le plaisir et qu'il domine « les passions d'où la raison est absente. Connaissant par-

« faitement ce qui est à craindre et ne l'est pas, il sait
« aussi ce qu'il faut faire et omettre... Celui-là est l'homme
« bon par excellence qui, par l'habitude ou la disposition
« d'une âme vertueuse, libre de toute perturbation, s'élève
« au-dessus de cette vie sujette au trouble des passions.
« Tout lui est moyen pour atteindre sa fin. Ce qu'on appelle
« les revers de la fortune ne lui sont pas à craindre, parce
« qu'ils ne sont pas le mal; quant aux choses vraiment
« à craindre, elles sont étrangères au gnostique, parce
« qu'elles sont diamétralement opposées à ce qui est bon,
« étant mauvaises; et il ne se peut faire que le bien et le
« mal se rencontrent en même temps dans un même cœur.
« Celui qui remplit sans reproche le rôle que Dieu lui a
« donné à remplir dans la vie connaît donc ce qu'il doit
« faire et supporter... Voilà pourquoi le gnostique seul est
« plein de confiance, puisqu'il connaît les vrais biens
« dans le présent et l'avenir en même temps que les choses
« qui ne sont pas véritablement redoutables. Sachant, en
« effet, que le mal est notre seul ennemi et seul peut être
« nuisible à ceux qui aspirent à la gnose, il lui fait la
« guerre avec les armes qu'il tient du Seigneur...

« Celui dont le courage n'est pas guidé par la raison ne
« saurait être notre gnostique. Il n'a pas le vrai courage...
« L'homme vraiment courageux est celui qui, se trouvant,
« par exemple, entraîné dans le péril par la fureur popu-
« laire, l'affronte avec intrépidité. Ce qui le distingue des
« autres que l'on décore du nom de martyrs, c'est que
« ceux-ci recherchent d'eux-mêmes l'occasion et se préci-
« pitent de leur propre mouvement dans le danger, tandis
« que le gnostique, après avoir évité raisonnablement le
« péril, dès que Dieu l'y appelle, répond avec promptitude
« et allégresse, se montre ainsi fidèle à sa vocation en ce

« qu'il n'a rien présumé de lui-même, et prouve qu'il « possède le vrai et raisonnable courage, le courage des « hommes vraiment forts...

« C'est par sa charité envers Dieu que le gnostique de-« vient homme parfait... La charité, fortifiant son athlète « par l'onction de sa grâce et l'exercice de ses œuvres, « bannit du cœur la crainte et la terreur et y établit la « confiance dans le Seigneur; la justice, de son côté, lui « met, pour toute sa vie, la vérité sur les lèvres...

« L'amitié trouve sa perfection dans la ressemblance, « puisque la communauté a pour lien l'unité. Aussi le gnos-« tique, aimant Celui qui est le seul vrai Dieu, devient, par « cet amour, homme vraiment parfait, l'ami et le fils « adoptif de Dieu...

« Conformément à la loi divine, il ne méprise point son « frère né du même père et de la même mère; il vient au « secours de l'affligé par ses consolations, ses encourage-« ments et ses aumônes; il donne à tous ceux qui ont « besoin, mais avec discernement; il n'exclut pas de ses « bienfaits, s'il est dans l'indigence, celui qui le hait et le « persécute et s'inquiète peu qu'on attribue à un motif de « crainte ce qu'il fait par un sentiment de charité. Com-« ment supposer que ceux qui n'épargnent pas leur argent « pour secourir leurs ennemis ne montreront pas une « charité plus grande encore envers leurs amis et leurs « proches? Par l'exercice de la bienfaisance, le gnostique « acquiert la science parfaite de donner à chacun dans la « mesure et de la manière qu'il doit donner. Mais com-« ment peut-on être, avec justice, l'ennemi d'un homme « qui jamais ne fournit à personne un prétexte de le haïr?... « Quant à lui, il ne sera jamais, en aucune façon, l'en-« nemi de personne, quoiqu'il puisse avoir des ennemis...

Non-seulement le gnostique fait le bien, mais il le fait avec une parfaite science et par un motif désintéressé.

« Il y a une manière vulgaire de faire de bonnes actions, « de s'abstenir, par exemple, des plaisirs; ainsi, parmi « les gentils, les uns pratiqueront la continence par im- « puissance ou par crainte des hommes, d'autres se prive- « ront des plaisirs présents pour s'en préparer de plus « grands dans l'avenir. Parmi les fidèles eux-mêmes, il « en est qui pratiquent la continence ou dans l'espoir de « la récompense ou par crainte de Dieu. Cette espèce de « continence est sans doute le fondement de la gnose, un « acheminement vers ce qui est meilleur, un élan vers la « perfection; car *la crainte du Seigneur*, est-il dit, « *est le commencement de la sagesse.* Mais celui qui « est parfait, c'est par charité *qu'il souffre tout*, *qu'il* « *supporte tout*, *non pour plaire aux hommes mais à* « *Dieu*... On peut aussi, dans un autre sens, dire « du gnostique qu'il est continent, non-seulement « parce qu'il maîtrise toutes les passions de son âme, « mais aussi parce qu'il *contient* en lui les biens spiri- « tuels, et parce qu'il a conquis la sublimité de la « science par laquelle il produit les actes de vertu... « Aussi il mange, il boit, il se marie, non pour ces choses « en elles-mêmes, mais par nécessité. Je dis qu'il se « marie si le Verbe le lui commande et de la manière qu'il « convient. Le gnostique a pour modèles les apôtres, et il « ne fait pas consister la perfection uniquement dans un « genre de vie retirée et solitaire; car celui-là est vraiment « un homme supérieur qui, au milieu des soins du ma- « riage, de la paternité et de la famille, s'exerce à vivre au- « dessus du plaisir et de la douleur, et quoique occupé de « l'administration de sa maison, demeure cependant insé-

« parablement uni à Dieu par la charité sans jamais suc-
« comber aux tentations qui lui viennent de ses enfants,
« de sa femme, de ses serviteurs et de ses biens ter-
« restres...

« La mort est la séparation de l'âme et du corps; or la
« gnose est une mort spirituelle qui dégage et sépare l'âme
« des mouvements passionnés et l'élève à la vie des bonnes
« œuvres, de façon qu'elle puisse dire à Dieu en toute
« liberté : *Je vis comme tu veux...* Comment pourrait-il
« se plaire encore dans les plaisirs grossiers de la table et
« de la chair, le gnostique qui se tient en garde même
« contre la jouissance que peut procurer la parole, la
« pensée ou l'action?... Les âmes gnostiques sont ces âmes
« que l'Évangile compare aux vierges saintes qui atten-
« dent le Seigneur. Elles sont vierges, en effet, parce
« qu'elles s'abstiennent du mal; elles attendent le Sei-
« gneur par la charité et allument leur lampe pour la con-
« templation; âmes prudentes, elles s'écrient: O Seigneur!
« l'heure est enfin venue, nous désirons vous recevoir;
« nous avons vécu suivant vos commandements et nous
« n'avons négligé aucun de vos préceptes. C'est pourquoi
« nous demandons l'accomplissement de vos promesses.
« Nous vous prions de nous accorder ce qui est utile,
« puisqu'il ne convient pas de vous demander ce qui est
« beau; et nous recevrons comme utiles, lors même qu'elles
« paraîtraient nuisibles, toutes les épreuves que nous en-
« verra votre sage Providence pour exercer notre con-
« stance dans le bien...

« Ainsi toute la vie du gnostique est une prière et une
« conversation avec Dieu... Opposant aux plaisirs un es-
« prit d'une fermeté indomptable et ne tombant jamais
« dans le péché, les mauvais exemples n'ont sur lui au-

« cune action; et tant s'en faut qu'il se laisse séduire par « les plaisirs et les spectacles terrestres, qu'il dédaigne « même les biens temporels que Dieu a promis à ses servi- « teurs... Ainsi le gnostique use de la vie du corps comme « si elle lui était étrangère et seulement par nécessité. Il « connaît aussi le sens spirituel et caché du jeûne observé « le quatrième et le sixième jour de la semaine, c'est-à- « dire le mercredi et le vendredi. Il pratique donc, dans « sa vie, le jeûne de l'avarice et de la concupiscence de « la chair, source de tous les vices. Il y a, en effet, sui- « vant l'Apôtre, trois espèces de fornication, la concu- « piscence de la chair, l'avarice et l'idolâtrie. Il pratique « aussi, conformément à la loi, le jeûne des mauvaises « actions, et, conformément à la perfection évangélique, « le jeûne des mauvaises pensées. Il est soumis à des « épreuves, non pour sa propre purification, mais pour « l'utilité du prochain qui s'édifie de le voir mépriser et « surmonter les souffrances après les avoir expérimentées. « Il en est de même du plaisir : c'est le propre de la plus « généreuse vertu de s'en priver après l'avoir connu. Quel « mérite, en effet, y a-t-il à s'abstenir d'une jouissance « qu'on ignore? Accomplissant le précepte évangélique, « il observe le jour du Seigneur, ce jour où il a changé le « mauvais état de son âme en celui que produit la gnose, « et il glorifie ainsi la résurrection du Sauveur. Il regarde « comme un larcin fait à son devoir la moindre perte de « temps que lui imposent la nécessité de se nourrir et les « autres besoins de la vie. Voilà pourquoi ses songes eux- « mêmes ne lui représentent aucune image qui ne con- « vienne à un élu. Car il est tout entier et dans tout ce « qu'il fait, comme un étranger et un exilé sur cette terre; « habitant par son corps une cité terrestre, il en méprise

« les biens que d'autres admirent, y vit comme dans un « désert, de sorte que sa justice, indépendante du lieu où « il se trouve, n'a d'autre principe que la règle de vie qu'il « a librement adoptée. Pour tout dire, en un mot, le « gnostique chrétien est l'image des apôtres qu'il fait re« vivre parmi les hommes par la sainteté de sa vie, par « l'exactitude de ses connaissances, par la charité avec « laquelle il soulage ses frères, et transporte les monta« gnes, c'est-à-dire les hauteurs qui s'élèvent dans les « âmes, en adoucit les aspérités et les rend partout uni« formes. Ce n'est pas qu'en travaillant à la perfection du « prochain, il se néglige lui-même. Car chacun de nous « est à lui-même sa vigne et son ouvrier. Pratiquant donc « ce qu'il regarde comme le plus parfait, le gnostique en « cache la connaissance aux hommes ; en accomplissant « les préceptes, il ne veut d'autres témoins que Dieu et « lui-même, ni d'autre récompense que les biens qui sont « l'objet de sa foi. Car, est-il écrit, *là où est le cœur d'un « homme, là est aussi son trésor*. Il se fait petit par la per« fection de la charité, afin de ne jamais mépriser son « frère dans l'affliction, s'il sait qu'il pourra plus facile« ment que lui supporter l'indigence. La douleur de son « frère lui est une douleur propre, et si en lui apportant le « secours de son indigence il se condamne lui-même à « quelque privation, il ne s'en afflige point, mais en de« vient plus charitable encore...

« Détaché de la terre par l'espérance qu'il nourrit dans « son cœur, il n'a aucun goût pour les beautés de ce « monde et méprise généreusement tous les biens visibles. « Mais il a pitié de ceux qui, condamnés après leur mort, « sont forcés par leurs supplices de rendre hommage au « Seigneur. Pour lui, conservant une conscience toujours

« pure, il est toujours prêt à quitter la vie, car il passe « comme un voyageur et un exilé au milieu des héritages « d'ici-bas, et n'attache sa pensée et son cœur qu'à l'héri- « tage que Dieu lui destine. Ainsi il regarde comme lui « étant étrangers tous les biens terrestres, et non-seule- « ment il admire les préceptes du Seigneur, mais à la lu- « mière seule de la gnose qu'il possède il sait quelle est la « volonté divine, il est véritablement l'ami de Dieu et de « ses commandements; il en est l'élu parce qu'il est juste, « et il en reçoit le pouvoir de commander et de régner « parce qu'il est gnostique. Il méprise donc tout ce qu'il « y a d'or sur la terre et dans les entrailles de la terre, et « tous les royaumes qui s'étendent d'une extrémité à l'autre « de l'Océan, car il n'a qu'une volonté, servir Dieu et ne « servir que lui seul. Voilà pourquoi, soit qu'il mange ou « qu'il boive, soit qu'il se marie si le Verbe le lui prescrit, « soit qu'il ait des songes pendant son sommeil, toutes « ses actions comme ses pensées sont saintes. Étant tou- « jours pur, rien ne l'empêche jamais de prier...

« Le gnostique agit, non par crainte, mais par amour, « et c'est à lui que s'adressent ces paroles du Seigneur : « *Je ne vous appelle plus mes serviteurs, mais mes amis;* « c'est donc avec confiance qu'il adresse à Dieu ses priè- « res. Or la prière du gnostique est toujours une action de « grâces pour les bienfaits passés, présents et futurs, les- « quels sont déjà présents par la foi et reçus par la gnose. « Il demande aussi de vivre dans sa chair mortelle, en vrai « gnostique, comme un pur esprit, d'obtenir les biens « suprêmes et d'éviter les véritables maux. Il demande « aussi le pardon de nos fautes et notre conversion à la « gnose.... Il comprend parfaitement la parole évangéli- « que qui dit de *haïr son père, sa mère, son âme elle-*

« *même, et de porter sa croix.* Car il hait les affections de « la chair, si puissantes par leurs attraits voluptueux, et « méprise courageusement les jouissances attachées à la « nourriture et à la génération des corps. Il combat de « même cette partie inférieure de l'âme, qui méconnaît la « raison, et la force de recevoir le joug qu'elle rejette, « suivant cette parole de l'Apôtre : *La chair convoite con-* « *tre l'esprit. Porter la croix,* c'est arborer l'étendard de « la mort, c'est-à-dire renoncer vivant à toutes choses..... « Parvenu à l'habitude de la bienfaisance, le gnostique « fait le bien avec la promptitude de la pensée; il demande « de participer, pour les confesser et les expier, aux pé- « chés de ses frères, afin d'en obtenir la conversion, tou- « jours prêt à partager ses propres biens avec ses meil- « leurs amis. De leur côté, ses amis sont animés envers « lui des mêmes sentiments. Développant sans relâche, « par la culture qu'a prescrite le Seigneur, les semences « déposées dans son âme, il pratique la continence, et, « quoique retenu encore dans les liens de cette vie mor- « telle, il habite en esprit avec ses semblables, parmi les « chœurs des saints. Occupé nuit et jour à répéter et à ac- « complir les préceptes du Seigneur, il surabonde d'une « joie céleste, non-seulement le matin, quand il se lève, et « au milieu du jour, mais encore pendant ses prome- « nades, son sommeil, sa toilette, les leçons qu'il donne « à son fils, si un fils lui est né; toujours il demeure uni « à Dieu par l'observation des commandements, par l'es- « pérance et par la louange...

« Jamais il ne garde le souvenir d'une injure, mais il « pardonne à ceux qui l'ont offensé, de sorte qu'il prie de « cœur et de bouche, quand il dit : *Pardonnez-nous* « *comme nous pardonnons nous-mêmes.* C'est, en effet,

« l'un des préceptes du Seigneur que nous n'ayons ni en-
« vie de rien, ni haine contre personne; car tous les hom-
« mes sont l'œuvre d'une même volonté. Celui qui est
« parvenu à ce degré de perfection commande plutôt qu'il
« ne demande à Dieu, et, si ses frères sont dans l'indi-
« gence, il ne demandera point pour eux de grandes ri-
« chesses, mais seulement les secours nécessaires à leurs
« besoins...

« Le gnostique est tout divin; il est saint, puisqu'il
« porte Dieu et que c'est Dieu qui l'inspire... Il n'est
« donc pas étonnant qu'aucun événement ne le trouble,
« qu'il ne craigne aucun des accidents qui, dans les des-
« seins de Dieu, tournent à l'avantage des élus. La mort
« n'est pas pour lui un opprobre, parce qu'il a une con-
« science sans tache qui se montre aux puissances, puri-
« fiée de toute souillure de l'âme, et qu'il sait qu'au delà
« de ce monde un meilleur sort l'attend... Ainsi, après
« avoir puisé dans la science la force de la contemplation,
« après avoir reçu largement le don sublime de la gnose,
« il va enfin recueillir au ciel la sainte récompense d'une
« transformation plus complète et plus heureuse. »

Terminons cet admirable portrait du gnostique par la comparaison que Clément établit ailleurs [1] entre l'homme qui se laisse dominer par ses passions et celui *en qui habite le Verbe.*

« Il y a, dit-il après Platon, trois parties dans l'âme
« humaine : la première, l'intelligence, qu'on appelle fa-
« culté de raisonner, est l'homme intérieur qui commande
« à l'homme extérieur et visible, et qui est conduit lui-
« même par Dieu. La seconde, c'est-à-dire la partie iras-

[1] *Pædag., III*, 1, p. 250-251.

« cible, semblable à une bête féroce, habite toujours sur « les confins de la fureur. Quant à la troisième partie, le « désir voluptueux, elle prend toutes les formes, et, plus « changeante que Protée, ce dieu mobile des mers, elle « revêt tantôt une figure, tantôt une autre, puis une troi- « sième, provoquant à l'adultère, à la lubricité, à la cor- « ruption.

« *Il devient d'abord*, dit Homère, *un lion à la longue* « *chevelure*; par cette chevelure, il retient encore quelque « chose de l'homme, dont la barbe est le signe distinctif. « *Mais ensuite il se transforme en dragon, en léopard, en* « *porc immonde*, et le voilà tombé, par le luxe et le soin « excessif de son corps, dans l'intempérance. Enfin, il « finit par n'être plus semblable même à une bête féroce « et courageuse : il n'est plus, poursuit Homère, qu'une « *eau coulante et un arbre aux longs rameaux*. Les pas- « sions rompent leur digue, les voluptés se répandent « comme l'eau, la beauté se flétrit et tombe à terre avec « plus de rapidité que les feuilles, emportée par le souffle « brûlant de la passion de l'amour; elle se corrompt et « meurt sans attendre que vienne l'automne. Ainsi la pas- « sion voluptueuse se fait toute chose, prend toutes les « formes, revêt tous les masques, afin de ne rien laisser « paraître de l'homme.

« Qu'il en est autrement de l'homme en qui habite le « Verbe. Celui-là ne change pas; il ne prend pas une « forme étrangère. Sa forme est celle du Verbe ; il est « semblable à Dieu, il est beau, mais non d'une beauté « d'emprunt. Sa beauté, c'est lui-même, car il est Dieu, « il devient Dieu par la volonté divine. »

Voilà un sublime langage, exprimant des choses plus sublimes encore. Enfin, le sage entrevu sur la croix par

Platon, le sage poursuivi par le stoïcisme, qui n'avait pu ni le contempler, ni le produire dans son entière et vivante beauté, le christianisme venait de le mettre au monde et de le révéler à la terre.

Clément, deux siècles à peine après la prédication de l'Évangile, pouvait peindre l'homme du Verbe, non comme un type idéal, mais comme un être vivant qui se formait et grandissait sous le feu des persécutions, envahissait tous les rangs de la société et ne laissait aux hommes de la *colère* et de la *volupté* que leurs spectacles sanglants ou impurs, leurs orgies et leurs temples. Pour tracer le portrait du vrai gnostique, le catéchiste alexandrin n'était pas réduit à en chercher les traits uniquement dans les pages de l'Évangile; il les trouvait aussi sous ses yeux, dans d'innombrables chrétiens, vivant, agissant et mourant comme il les faisait vivre, agir et mourir. Le christianisme n'avait pas attendu que la Thébaïde eût ouvert, en face d'Alexandrie, cette cité savante et voluptueuse, la solitude de ses déserts aux disciples héroïques des Antoine et des Pacôme, pour produire des ascètes, c'est-à-dire des chrétiens s'exerçant avec plus d'héroïsme que le commun des fidèles dans la pratique de l'Évangile et dans le grand combat de la vie de l'âme contre les passions. Ce n'était donc point un portrait de fantaisie que prétendait tracer Clément d'Alexandrie, mais un phénomène vivant qu'il voulait décrire, lorsqu'il montrait au monde son gnostique s'élevant au-dessus du vulgaire par une connaissance beaucoup plus profonde de la vérité révélée, par la pureté angélique de sa vie, par un détachement des choses terrestres à un degré où il semble n'en être plus touché, par une charité sans bornes pour ses frères, par une prière continuelle, et, enfin, par un amour pur de Dieu qui couronne tout cet ad-

mirable édifice de perfections. Sous ce rapport, la gnose du docteur alexandrin a tout ensemble un intérêt doctrinal et un intérêt historique. Elle nous représente, en partie du moins, la manière dont la perfection chrétienne, ou l'ascétisme, était, non-seulement entendue, mais pratiquée dans l'Église, au milieu de la société païenne, à la fin du IIe siècle.

Cependant, on a reproché au disciple de saint Pantène de s'être écarté de la doctrine de l'Église, soit en dépréciant trop la foi au profit de la gnose et en exagérant la perfection intellectuelle et morale à laquelle peut atteindre ici-bas le chrétien, soit en mêlant aux principes de la perfection chrétienne, pris aux sources de la révélation, des principes empruntés à divers systèmes philosophiques, principalement au stoïcisme et au mysticisme néoplatonicien.

Nous allons discuter ces reproches, en examinant successivement dans les chapitres qui suivent la perfection relative de la foi et de la gnose, et les principes qui entrent dans la formation de la gnose, telle que l'a conçue et enseignée le docteur alexandrin.

CHAPITRE III

Supériorité de la Gnose sur la Foi.

La gnose, comme la foi, n'est pas purement spéculative ; elle embrasse les deux facultés fondamentales de l'homme, l'intelligence et la volonté, et, sous ce double rapport, elle est la perfection de la foi. Or en quoi consiste précisément cette perfection ? La connaissance donnée par la gnose est-elle d'un autre ordre que la connaissance donnée par la foi, ou bien est-ce simplement un degré supérieur de la même connaissance ? La vertu du gnostique est-elle essentiellement différente de la vertu du fidèle ? ou bien est-ce au contraire une vertu de même nature, quoique d'une perfection plus haute ? Enfin, quel est, ici-bas, le dernier terme de la perfection gnostique ? Va-t-elle jusqu'à exclure, dans le chrétien, toute erreur et tout péché ?

Telles sont les questions que soulèvent les textes que nous avons cités, et auxquelles nous devons répondre pour faire connaître la vraie nature de la gnose chrétienne.

Clément explique en ces termes la connaissance que donne la foi, en comparaison avec celle que produit la gnose :

« La foi, dit-il, est un bien qui part du cœur, et qui « consiste en ce que, sans rechercher Dieu avec sollicitude, « on reconnaît qu'il est, et on l'honore comme étant réelle- « ment. Il faut par conséquent que l'on parte de cette foi,

« que l'on y croie, afin d'obtenir de Dieu, par sa grâce, la « gnose, autant que cela est possible [1]. La foi est la « connaissance succincte des vérités nécessaires à savoir; « la gnose au contraire est la démonstration sûre et ferme « du contenu de notre foi, fondée sur la foi par la doctrine « de Jésus-Christ, et s'élevant jusqu'à une connaissance « immuable et jusqu'à une notion scientifique [2]. »

Enfin Clément dit encore ailleurs : « Ce n'est pas la foi, « mais la foi unie à la science qui sait discerner la vraie « de la fausse doctrine [3]. La foi consiste en ce qu'on « adopte les mêmes croyances; avoir la même doctrine, « les mêmes idées, est le propre de la gnose. Les fidèles « sont ceux qui croient simplement à la lettre des divines « Écritures dont l'autorité est au-dessus de toute démon- « stration, sans chercher à en approfondir le sens intérieur « et caché; les gnostiques sont ceux qui vont plus avant « et connaissent la vérité tout entière [4]. »

Sous le rapport pratique, la gnose l'emporte aussi sur la foi, et le gnostique s'élève au-dessus du simple fidèle par la perfection de ses vertus. « Il faut savoir, dit Clément, « que si le fidèle pratique l'une ou l'autre des actions ver- « tueuses du gnostique, il ne les accomplit pas toutes, ni « avec la même science, ni avec la même absence de toute « émotion (ἀπαθεία) [5]. » Clément en conclut que, dans le ciel, le gnostique sera plus magnifiquement récompensé que le fidèle. « Il y a une différence de mérite, dit-il, dans « le même acte fait par un motif de crainte ou consommé « par la charité, accompli avec la connaissance de la foi,

1 *Strom. VII*, 10, p. 861.
2 *Ibid.* p. 865.
3 *Ibid. I*, 6, p. 336.
4 *Ibid. VII*, 16, p. 891.
5 *Ibid. VII*, 13, p. 883.

« ou avec la connaissance plus parfaite de la gnose. Il est « donc juste qu'il y ait divers degrés de récompenses. Au « gnostique sont réservés les *biens que l'œil n'a pas vus,* « *que l'oreille n'a pas entendus, que le cœur de l'homme n'a* « *jamais goûtés;* au fidèle, le Seigneur a promis de donner « plus qu'il n'a laissé, promesse qui ne dépasse pas ce « que l'homme peut concevoir [1]. »

Quel est le sens de ces paroles? Si l'on en croit un critique allemand, elles n'iraient rien moins qu'à établir une différence radicale entre la connaissance et la vertu du fidèle et celles du gnostique.

« Clément, dit Doehne [2], pour qui la foi est la connaissance succincte des dogmes chrétiens, n'a pu s'empêcher d'accorder que par elle le fidèle connaît la vérité de certains dogmes; mais il déclare en même temps que le fidèle ne connaît pas ces dogmes avec certitude, parce qu'il ignore les preuves qui leur servent d'appui. Il suppose en effet que c'est uniquement par les preuves de raisonnement que le fidèle peut défendre sa foi, et que s'il en est dépourvu, il peut facilement être confondu et induit en erreur. La vérité, selon lui, ne nous appartient, elle n'est réellement notre vérité, que lorsque nous connaissons les motifs de notre foi : autrement la vérité est plutôt en nous un dépôt qu'un bien propre. En un mot, ce n'est que par les arguments que la foi s'affermit en nous et passe de l'état d'opinion à l'état de certitude (βεβαίωσις πίστεως efficitur. *Str. I*, p. 346). Clément accorde au fidèle la vérité de sa croyance, mais il lui en refuse la certitude. »

De son côté, Ritter dit à peu près dans le même sens : « On ne peut pas dire que saint Clément se tient ferme et

[1] *Strom. IV*, 17, p. 615.
[2] De Γνώσει. *Clem. Alex.*, p. 27.

constant au point de vue qui place au-dessus de tout la certitude de la foi [1]. »

Il est facile de comprendre où mène cette interprétation des paroles de Clément. La foi n'est plus le *rationale obsequium* de saint Paul ; c'est un sentiment aveugle qui atteint la vérité, mais sans le concours de la raison, sans le savoir et sans s'en rendre compte. La foi ne saurait plus être alors ni le fondement d'une connaissance raisonnable, d'une connaissance proprement dite, ni la base d'une vraie et solide vertu. C'est en effet la conclusion de Doehne : « Clément, dit-il, exhorte vivement les chrétiens à ne pas se contenter de la simple foi, mais à travailler à acquérir la gnose, c'est-à-dire la connaissance raisonnée de la doctrine révélée. Et il croit cela d'autant plus nécessaire qu'il suppose la foi moins propre, soit à donner une connaissance certaine de la vérité divine, soit à produire une vraie vertu [2]. »

« Clément, continue le critique allemand, lorsqu'il traite de la vraie vertu, n'accorde pas qu'elle puisse être le partage de la foi, mais il l'attribue exclusivement à la gnose. Pour lui, en effet, la vraie vertu est celle que nous pratiquons par amour pour le bien lui-même, ou par amour pour Dieu et le Christ, celle que nous choisissons pour elle-même. « Les hommes vraiment courageux, dit-il en parlant du martyre, sont ceux qui obéissent à leur vocation « par amour envers Dieu, et ne se proposent d'autre motif « que de plaire à Dieu, sans regarder à la récompense de « leurs travaux. Car il en est qui supportent la souffrance, les « uns par amour de la gloire, les autres par la crainte d'une « souffrance plus grande ; quelques-uns enfin en vue d'un

[1] Ritter. *Hist. de la phil. chrét.*, t. I, p. 388, trad. fr.
[2] Doehne, *De γνώσει*, p. 26, sq.

« bonheur et de jouissances qui les attendent après leur « mort. Ceux-là sont des enfants dans la foi ; ils sont « heureux, sans doute, mais ils ne sont pas encore, comme « le gnostique, parvenus à la perfection de l'homme fait « qui réside dans la charité envers Dieu... Or la charité « est à elle-même son seul motif [1]. » Clément tire de là deux conséquences : la première, c'est qu'une action n'est pas vraiment vertueuse lorsqu'elle n'est pas accomplie par charité envers Dieu ; tandis que, au contraire, toutes les actions, même les plus ordinaires de la vie commune, sont agréables à Dieu, lorsqu'elles sont faites par amour pour lui. Il s'appuie, pour le prouver, sur le témoignage de saint Paul (I, *Corinth.*, XIII) et de saint Clément de Rome [2]. L'autre conséquence que déduit de son principe le docteur alexandrin, c'est que celui-là seul cultive la vertu, qui la met au-dessus de toute chose, qui, après l'avoir recherchée pour elle-même, ne l'abandonne jamais, la regarde comme le souverain bien, *et ne se propose d'autre motif que de plaire à Dieu* [3]...

« Clément revient souvent à cette définition de la vertu, et il s'efforce d'en prouver la légitimité par de nombreux passages de l'Écriture et par le témoignage d'un grand nombre d'écrivains illustres. Il le devait. Car c'est là l'idée mère de son système, le principe sur lequel il s'appuie pour établir comment l'homme peut s'unir intimement avec Dieu et entrer en participation de sa vie. Mais ce qu'il importe de constater ici, c'est que Clément conclut de cette définition de la vertu que *le gnostique seul est vraiment pieux* [4]. Cette conclusion est légitime. Car on ne peut

[1] *Strom. VII*, 11, p. 871, sq. — Cf. IV, 22, p. 626, 630, etc.
[2] *Ibid. IV*, 17, p. 653-55.
[3] *Ibid. VII*, 11, p. 871. — Cf. *Ibid. IV*, 22, p. 630.
[4] *Strom. VII*, 1, p. 828 : Μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν Γνωστικόν.

adopter la définition que Clément donne de la vertu, sans reconnaître que la vertu n'est pas tout entière dans l'action elle-même, mais qu'elle dépend surtout de la raison et de l'intention qui anime l'agent. « L'Écriture enseigne, dit-il, « que la vertu consiste non pas simplement à faire ce qui « est bien, mais à le faire avec intention et d'une manière « raisonnable [1]. » Bien plus, l'intention seule, pourvu qu'elle soit pure et sincère, devra être réputée pour l'acte vertueux lui-même, quoiqu'elle n'obtienne pas son effet extérieur. Et c'est en effet ce qu'enseigne Clément [2].

« Il suit de ces principes que le gnostique, faisant toutes ses actions conformément à la droite raison, remplit par là même toutes les conditions de la vraie vertu. Aussi Clément n'hésite-t-il pas à dire que toutes les actions du gnostique sont des *actions parfaites* (κατορθώματα), employant le mot même usité dans l'école stoïcienne [3]. « Le gnosti- « que, dit-il, agit toujours avec perfection en toutes cho- « ses [4]. » Ces mêmes actions seraient défectueuses, si elles étaient faites par un motif de crainte, par imitation, par désir d'une récompense. Mais ces motifs ne se rencontrent pas dans le gnostique, qui fait tout par amour envers Dieu et ne se propose d'autre fin que de lui plaire.

« Quant au fidèle, continue Doehne, Clément en parle tout autrement. Il lui accorde, à la vérité, de produire des actes conformes à la religion chrétienne, et, par conséquent, une sorte de vertu; mais il lui refuse la vraie vertu et l'accomplissement parfait du devoir. L'œuvre du simple fidèle est, suivant son expression, *une œuvre moyenne* (μέση

[1] *Strom. VI*, 14, p. 796.
[2] *Ibid. IV*, 6, p. 580-581.
[3] *Ibid. VI*, 14, p. 796.
[4] *Ibid. VII*, 9, p. 864 : Κατορθοῖ ἐν πᾶσι πάντως.

τις πρᾶξις), et il l'appelle ainsi, sans doute, parce qu'étant bonne dans son objet, on ne peut la dire mauvaise, ni la dire bonne parce qu'elle n'est pas bien faite [1]. Enfin, ce principe une fois admis que la vertu se fonde sur la connaissance des meilleurs motifs des actions, il s'ensuit nécessairement que toute action accomplie par un agent qui ignore ces motifs et par un païen est mauvaise, et c'est, en effet, ce que dit Clément [2]. Il adoucit, il est vrai, ce que cette conséquence a de trop absolu, dans un autre endroit de ses *Stromates*, où, après avoir déclaré que chacun serait jugé d'après sa connaissance et ses lumières, il ajoute : « Il a été dit d'en haut à toutes les âmes raisonnables : « tous les péchés que l'un d'entre vous aura commis par « ignorance, n'ayant pas la vraie connaissance de Dieu, « lui seront pardonnés, pourvu que, venant à reconnaître « son erreur, il en fasse pénitence [3]. »

« En un mot, on peut résumer ainsi les raisons pour lesquelles la gnose est supérieure à la foi; de même que les vérités que nous croyons nous sont certaines et utiles, lorsque nous connaissons clairement les preuves de notre foi, de même nos actions ne sont véritablement bonnes et vertueuses qu'autant qu'elles procèdent de l'amour pur de Dieu. La foi doit être recherchée pour autre chose, et principalement pour la gnose; la gnose, au contraire, est la perfection de l'homme, et elle doit être recherchée pour elle-même, ou pour les biens qui lui sont inhérents [4]. »

Nous avons cru devoir reproduire ici presque en son entier cette discussion de Doehne, parce que l'opinion de ce critique, bien que peu fondée en preuves et contraire à la

1 *Strom. VI*, 14, p. 796.
2 *Ibid. VII*, 9 et 10, p. 864, 867, et *VI*, 14, p. 796.
3 *Ibid. VI*, 6, p. 763 et 765.
4 Doehne, *De Γνώσει*, p. 30, sq.

doctrine formelle de Clément d'Alexandrie, a été plus ou moins adoptée par plusieurs autres théologiens, et parce qu'elle nous fournit l'occasion d'éclaircir les difficultés que présente l'interprétation de certains passages des *Stromates*.

CHAPITRE IV

En quoi la connaissance de la Gnose diffère de la Foi et de la vision béatifique.

La connaissance de la gnose est incontestablement, selon Clément d'Alexandrie, supérieure à celle de la foi. « Connaître, dit-il, est plus que croire. » Mais il n'est pas moins incontestable que cette supériorité ne tient pas, comme on l'a prétendu, à ce que le fidèle croirait sans motifs raisonnables, tandis que le gnostique se rendrait compte de sa foi.

La foi, telle que la définit Clément, est, non-seulement une connaissance vraie dans son objet, mais certaine dans le fidèle. La prétention contraire ne tient pas devant l'examen des textes et repose sur une confusion. L'on confond la certitude propre à la science avec la certitude propre à la foi. Expliquons-nous.

Il y a plusieurs espèces de certitudes, ou, pour parler plus exactement, l'esprit humain a plusieurs moyens de parvenir à la connaissance certaine de la vérité. Qu'est-ce, en effet, que la certitude? Suivant la définition vulgairement adoptée dans la langue philosophique, la certitude est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à une vérité connue. Or, une vérité peut être connue de plusieurs manières. Elle peut être connue en elle-même immédiatement ou médiatement, par l'évidence ou le raisonnement : la certitude qui en résulte est alors une certitude scientifi-

que, c'est-à-dire une certitude qui repose sur la perception de la vérité de l'objet, vue dans l'objet lui-même. Évidemment, cette certitude n'appartient pas et ne peut appartenir à la foi [1]. Le simple fidèle n'a donc pas cette certitude. Peut-on en conclure que sa foi est aveugle, qu'il n'a pas la certitude de ce qu'il croit? Non, assurément. Une vérité peut être connue certainement sans être connue intrinsèquement. En d'autres termes, la certitude n'est pas identique avec l'évidence intrinsèque. Elle n'est pas le privilége exclusif du philosophe. Outre la certitude scientifique, il y a donc une autre certitude plus accessible à tous, plus commune, plus habituelle, et aussi incontestable que la première. C'est la certitude qui a son fondement dans l'autorité, la certitude propre à la connaissance des faits, aux vérités de la foi. Pour connaître certainement un fait, il n'est pas nécessaire d'en connaître la loi, ni même de l'avoir vu se produire : il faut et il suffit qu'un témoignage véridique en atteste l'existence. Or, les vérités de la foi sont des faits divins. Pour en avoir la connaissance certaine, il n'est nullement nécessaire d'en avoir l'intelligence, d'en pénétrer le sens intérieur, en un mot, il n'est nullement nécessaire de les comprendre en tant qu'idées et sous la forme de notions évidentes. Il suffit que l'existence et la vérité de ces faits divins soient garanties à la raison par une autorité compétente et incontestable. Dès que cette autorité se présente, elle apporte avec elle la certitude de ce qu'elle enseigne, bien que ce qu'elle enseigne ne soit pas intrinsèquement intelligible, ni évident pour la raison. Car, dans ce cas, la raison voit évidemment que

[1] *Profecto liquet*, dit saint Grégoire le Grand, *quia fides illarum rerum argumentum est, quæ apparere non possunt. Quæ etenim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. (Homil. XXVI, In Evang., n. 8.)*

l'autorité qui affirme garantit sa propre affirmation de tout danger d'erreur, et qu'elle ne saurait légitimement douter de ce que cette autorité lui enseigne. En un mot, outre la certitude qui s'appuie sur l'autorité de l'évidence, il y a la certitude aussi complète, aussi absolue, qui repose sur l'évidence de l'autorité.

Cette distinction entre la certitude scientifique et la certitude d'autorité a été faite par Clément, et elle explique suffisamment ce qu'il y a d'obscur dans quelques-unes de ses affirmations touchant la foi comparée à la gnose.

Clément, il est vrai, refuse à la foi une certitude qu'elle ne saurait avoir sans perdre sa nature et son nom : il ne lui accorde pas la certitude scientifique ; par suite, il n'accorde pas au simple fidèle le pouvoir de résoudre scientifiquement et dans le détail les objections que peut soulever la science incrédule, ni les difficultés que peuvent présenter les vérités révélées et l'interprétation des Écritures. C'est en ce sens qu'il déclare que « ce n'est pas la simple foi, « mais la foi unie à la science qui sait adopter la vérité et « se préserver de l'erreur. » Mais en cela Clément ne dit rien que n'avouent le bon sens et la théologie, rien qui détruise ou diminue la certitude absolue, propre à la foi.

En effet, si elle manque de la certitude scientifique, la foi repose néanmoins sur un fondement dont la raison ne saurait nier, ni la science ébranler la solidité. « Nous produisons à tous, dit Clément, un argument décisif, péremptoire, la parole de Dieu qui s'est expliqué lui-même dans « les Écritures, sur tous les points qui sont l'objet de nos « investigations. Quel est l'homme assez impie pour ne pas « ajouter foi à la parole de Dieu et pour lui demander des « preuves comme on en demande aux hommes[1] ?

[1] *Strom. V*, 1, p. 646.

« Ainsi, dit encore notre illustre docteur, quiconque « appuie sa foi sur la parole de Dieu renfermée dans les « Écritures a pour lui une autorité inébranlable, une dé- « monstration que rien ne peut contredire; point de preuve, « point de raisonnement qui rende cette foi plus forte que « ne fait cette parole [1]. »

Ces textes, joints à tant d'autres qu'il est inutile de reproduire, nous paraissent décisifs, et il faudrait les supprimer pour supposer que Clément refuse au simple fidèle la certitude de ce qu'il croit. Comment, s'il ne lui accordait pas cette certitude, pourrait-il faire un crime de l'incrédulité? Comment pourrait-il faire de la foi pure et simple la condition indispensable non-seulement de l'intelligence, mais encore des œuvres du salut? Comment enfin pourrait-il soutenir que la foi est supérieure à la science et son *criterium* [2]?

La croyance du fidèle n'est donc pas seulement vraie, elle est de plus certaine et raisonnable, parce qu'elle est fondée sur la parole infaillible du Verbe et qu'il est souverainement raisonnable de croire à cette parole infaillible.

Non-seulement la foi est une connaissance vraie et certaine, mais elle peut par elle-même, sans le secours des lettres et des sciences humaines, donner la science de Dieu qui suffit au salut. « La foi, dit Clément après saint « Paul, n'est pas la possession des sages selon le monde, « mais des sages selon Dieu. Elle peut s'apprendre même « sans le secours des lettres, » et, à plus forte raison, sans le secours de la spéculation philosophique [3]. « Il en est, « dit-il ailleurs, qui, enflés de leur science, nous mépri-

[1] *Strom. II*, 2, p. 433.
[2] *Ibid. II*, 4, p. 436. — Nous avons dit plus haut (liv. III, ch. IV), en quel sens la foi est le *criterium* de la science.
[3] *Pæd.*, III, c. 9, p. 399.

« sent comme des enfants, sous le prétexte que notre doc- « trine est puérile et méprisable. Il n'en est pas moins vrai « qu'en recevant la génération du baptême nous recevons « la perfection de la vie. Car c'est là que nous recevons « l'illumination qui est la connaissance de Dieu ; or celui- « là n'est plus imparfait qui connaît ce qui est parfait... « Le Seigneur lui-même a révélé de la manière la plus « évidente que le salut était pour tous, lorsqu'il a dit : « *C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils « et croit en lui ait la vie éternelle et je le ressusciterai au « dernier jour*... La foi est, en effet, la perfection de la « doctrine. Et voilà pourquoi le Sauveur a dit encore : « *Celui qui croit au Fils a la vie éternelle*. Si donc, nous « qui croyons, avons la vie éternelle, qu'avons-nous à « désirer de plus que la possession de la vie éternelle ? La « foi étant parfaite et pleine par elle-même ne manque de « rien. S'il lui manquait quelque chose elle ne serait pas « entièrement parfaite. Or la foi n'est défectueuse sous « aucun rapport, car elle met le fidèle, dès ce monde, en « possession de ce qu'il possédera un jour à découvert ; « cette possession anticipée de la foi devient la mesure des « biens qui attendent le fidèle après la résurrection, et « c'est ainsi que se réalise cette parole : *Qu'il soit fait selon « votre foi*. Ainsi là où est la foi, là est la promesse dont « le terme est le repos. La gnose consiste donc dans l'illu- « mination, et la fin de l'illumination est le repos [1]. » En rétablissant ainsi la notion de la foi et en l'opposant à la gnose hérétique, Clément enseigne, après saint Paul, que la foi se suffit à elle-même pour donner la connaissance de Dieu, qu'elle est une illumination d'en haut, ou si l'on veut

[1] *Pæd.*, I, 6, p. 112-116.

une faculté surnaturelle de connaître Dieu. Ce n'est pas un simple sentiment, ni seulement un acte de soumission à la parole divine, c'est une véritable connaissance, de même nature que la gnose qui en est la perfection. Voilà pourquoi Clément dit ailleurs : « Il n'y a pas de gnose sans foi, « comme il n'y a pas de foi sans un commencement de « gnose [1]. »

Dira-t-on avec Doehne, que ces témoignages sont formels, il est vrai, mais que Clément avait deux doctrines : l'une exotérique, où il suivait l'enseignement commun de l'Église en défendant la foi contre les païens et les Gnostiques; l'autre ésotérique, où il déprimait à son tour la foi au profit de la gnose; ou bien, avec un autre critique d'outre-Rhin [2], que plus enclin par ses idées philosophiques à établir entre la foi et la gnose une différence spécifique, le docteur alexandrin n'a cédé qu'aux remords de sa conscience chrétienne, lorsque, pour défendre la pureté et l'intégrité de la foi contre les païens et les Gnostiques, il a cherché, non sans quelque hésitation, à en prouver l'excellence et l'efficacité absolue pour le salut?

Ce sont là des hypothèses que n'autorisent ni le caractère si loyal de notre saint docteur, ni l'ensemble de sa doctrine. Il y a, selon nous, une manière beaucoup plus vraisemblable, sinon de concilier tout à fait, du moins d'expliquer suffisamment les contradictions que présentent, dans les termes, plusieurs assertions de Clément. Comme saint Paul et comme tant d'autres défenseurs du christianisme, le docteur alexandrin n'avait pas seulement à combattre les ennemis du dehors : il lui fallait au dedans s'opposer aux exagérations de certains catholiques. Nous

[1] *Pæd. V*, 1, p. 643.
[2] Reuter, *Clem. Alex. Theol. mor.*, p. 43.

l'avons dit, il se trouvait placé entre deux excès contraires touchant cette grave question de la foi et de la gnose. Tandis que les païens et les Gnostiques méprisaient la foi au profit de la science, quelques catholiques à leur tour, par une réaction plus naturelle que sage, méprisaient et proscrivaient la science et la gnose en faveur de la foi. Ces derniers ne voulaient admettre, suivant l'expression de Clément, que la *foi pure et simple.* C'était dépasser le but; c'était établir entre la foi et la raison, entre le christianisme et la science un divorce contraire aux principes du christianisme lui-même, qui n'exclut que le mal et l'erreur et embrasse l'homme tout entier avec toutes ses facultés et ses aspirations légitimes. Clément chercha donc à montrer qu'*en ce sens* la foi pure et simple, la foi *sans recherche* (*ἄνευ τοῦ ζητεῖν*) n'était pas suffisante pour l'homme et qu'il était nécessaire de se l'approprier, de la féconder par le travail et par la réflexion, comme il est nécessaire de cultiver la vigne avant d'en récolter le raisin[1]. De là, dans le sens subjectif, la nécessité de la gnose et sa supériorité sur la foi. Cette supériorité est purement subjective, c'est-à-dire qu'elle consiste dans la perfection plus ou moins grande avec laquelle le chrétien s'approprie par ses efforts, aidés de la grâce de Dieu, la vérité révélée. Le christianisme, comme nous l'avons remarqué si souvent, est pour Clément la vérité absolue, révélée par le Verbe incarné et contenue dans l'enseignement de l'Église catholique[2]. Sous ce rapport, il n'y a pas de différence entre la foi et la gnose. Leur objet est identique. C'est la vérité en Dieu, la vérité essentielle, universelle, absolue. Mais tant qu'elle demeure inconnue à l'homme, la vérité est pour l'homme comme si

[1] *Strom. I*, 9, p. 341.
[2] *Pæd.* I, ch. 7, p. 132 et tout le chapitre.

elle n'était pas. Elle ne peut sauver l'homme qui l'ignore. Comment l'homme pourra-t-il dissiper cette ignorance et parvenir à la connaissance de la vérité absolue qui est Dieu? Ce n'est pas par ses propres forces. Il a besoin d'un précepteur divin, et ce précepteur est le Verbe, la face du Père, qui, dissipant les ténèbres de l'ignorance répandues sur les yeux de notre âme par l'habitude du péché, remplit envers nous l'office de Sauveur, nous apprend à nous connaître nous-mêmes et nous révèle la nature du Père de toutes choses, autant du moins que la nature humaine peut le comprendre[1]. Le vrai Dieu, dont la nature intime était demeurée inconnue aux païens, s'est révélé dans son Fils incarné, qui n'a rien négligé pour apprendre toute vérité à ceux qui s'en montrent avides et cherchent à la connaître[2].

Ainsi deux conditions sont nécessaires à la connaissance de la vérité divine, et par conséquent à la ressemblance avec Dieu qui s'obtient par cette connaissance : d'une part, l'action du Verbe incarné qui apporte tout ensemble dans sa personne et l'objet de la connaissance, c'est-à-dire la vérité elle-même, et la lumière qui rend cette vérité intelligible à l'homme ou l'illumination. D'autre part, le concours de l'homme, cherchant, à l'aide de la lumière et de la grâce du Verbe incarné, à s'approprier la vérité divine, à la pénétrer, à la comprendre, en un mot à en faire sa vérité. Du côté du Verbe, rien ne manque à la connaissance. « Il n'est rien d'incompréhensible au Fils de « Dieu, qui est la sagesse et la science de son Père, et par « conséquent rien qu'il ne puisse enseigner lui-même. « Puisqu'il a souffert par charité pour nous, il ne peut

[1] *Strom.* I, 28, p. 425 ; — V, 1, p. 647.
[2] *Ibid.* VI, 8, p. 775.

« rien nous refuser de ce qui est propre à parfaire en nous « la connaissance[1]. » Du côté de l'homme, la connaissance n'est pas seulement limitée par sa nature et sa condition présente[2], mais elle dépend encore des dispositions qu'il y apporte et des efforts personnels qu'il fait pour l'acquérir. D'où il suit qu'en dernière analyse, le chrétien n'entre vraiment en possession de la vérité révélée et ne parvient à cette ressemblance avec Dieu, qui est sa fin dernière, que dans la proportion des efforts qu'il fait pour comprendre la doctrine enseignée par le Fils; de sorte que le degré de sa perfection et de son union avec Dieu peut se mesurer sur les progrès qu'il fait, avec le secours de la grâce, dans la connaissance divine.

C'est sur ce principe que Clément établit la supériorité de la gnose sur la foi, et la nécessité de l'étude et de la méditation pour s'élever de la seconde à la première. La foi suffit, disaient quelques catholiques, la science est inutile. Il faut distinguer, répondait Clément. Sans doute, la foi suffit en ce sens qu'elle contient la vérité tout entière, la véritable connaissance de Dieu; qu'elle donne toute certitude et toute lumière, toute grâce et toute sanctification : ainsi considérée, la foi suffit, elle n'a besoin de rien, elle est parfaite parce qu'elle est l'expression de la vérité et de la sainteté divines, manifestées dans le Fils unique, dans le Verbe incarné. « Depuis que le Verbe est descendu des « cieux, nous n'avons plus besoin d'écoles humaines; « nous n'avons plus besoin d'aller chercher la science à « Athènes, dans la Grèce et l'Ionie. Ce maître qui a tout « rempli de ses saintes vertus, de ses œuvres, de son

[1] *Strom. VI*, 8, p. 775.
[2] *Ibid. V*, p. 647 : Δῆλον γὰρ μηδένα ποτὲ δυνάσθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν Θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι.

« salut, de ses bienfaits, de ses lois, de ses prédictions, de « sa doctrine, nous enseigne tout ; par lui, la terre entière « est devenue Athènes et la Grèce [1]. » Ainsi la science humaine, la philosophie grecque ne peut rien ajouter à la puissance et à la perfection de la foi, considérée en elle-même, dans son auteur et dans son objet.

Mais on ne peut pas en dire autant si on la considère dans le fidèle. Car il ne suffit pas que le maître soit parfait, que son enseignement soit la vérité absolue et universelle, qu'il donne à son disciple la faculté de comprendre ce qu'il enseigne, le don de l'intelligence : tout cela serait inutile si le disciple ne correspondait par un effort personnel à cet enseignement du maître. Or, le premier acte de cette correspondance, c'est la foi. Par la foi, le disciple croit à son maître et à la vérité de sa parole. La foi est ainsi non-seulement la condition indispensable mais un premier degré de la connaissance subjective. C'est une vraie connaissance. D'une part, le disciple connaît son maître comme digne de confiance ; d'autre part, il connaît ce qu'il lui enseigne ; enfin il connaît que ce qui lui est enseigné est la vérité, sur ce fondement que son maître ne peut se tromper ni mentir.

Cette connaissance vraie et certaine de la foi établit une certaine ressemblance entre le maître et le disciple, entre le Verbe incarné et le fidèle, et elle est, par conséquent, la base suffisante et le principe efficace d'une vie vraiment vertueuse, d'une vertu vraiment sanctifiante. Le fidèle connaît la vérité que connaît le Verbe par l'enseignement qu'il en a reçu et l'adhésion qu'il lui a donnée. La vérité a passé de l'intelligence du maître dans celle du disciple ;

[1] *Cohort. ad gent. XI*, p. 86-87.

elle est devenue une propriété commune de l'un et de l'autre, et cette communauté produit l'union et la ressemblance. Mais cette ressemblance est imparfaite. Le fidèle connaît la vérité que connaît le maître, mais il ne la connaît pas comme le maître. Le maître, le Verbe, connaît la vérité en elle-même; il ne la croit pas, il la voit avec sa raison d'être et son rapport à toutes choses ; il la voit directement par un acte permanent, qui est sa vie même; de sorte que non-seulement il connaît la vérité, mais qu'il est cette connaissance même, qu'il est la raison (λόγος), la sagesse (σοφία), la science (ἐπίστημη), en même temps que la vérité et la vie. Quelle distance entre cette connaissance du Verbe et la connaissance du fidèle! Le fidèle connaît la vérité divine; il la connaît certainement, mais sans la comprendre en elle-même dans son essence, dans sa raison d'être et ses rapports; il la connaît par témoignage et non à la clarté de sa propre évidence. Voilà ce que donne la foi pure et simple.

Le disciple du Verbe doit-il en rester là? Quand la foi lui a livré les trésors de la science et de la sagesse de Dieu, doit-il les enfouir dans son cœur, et se contenter de la ressemblance imparfaite que lui donne cette possession avec le Christ révélateur? Non, sans doute, répond Clément. « Le Verbe ne veut pas que le fidèle soit oisif [1]. » Au delà de la foi, il y a pour le chrétien une connaissance à laquelle il doit aspirer par ses efforts, et que Dieu accorde à celui qui s'en montre digne. Ou plutôt la connaissance de la foi peut et doit faire dans le fidèle des progrès qui la rapprochent de plus en plus de la connaissance même du Verbe. Cette perfection de la foi, c'est la gnose.

1 Ἀργὸν οὐ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ Λόγος. (*Strom.* I, 11, p. 346.)

Or voici les caractères qui distinguent la connaissance du gnostique de celle du fidèle.

Comme le fidèle, le gnostique croit sans doute sur l'autorité du Verbe. Mais outre cette autorité sur laquelle s'appuie, comme sur sa base principale, la ferme adhésion de son esprit à la vérité révélée, il trouve dans l'intelligence raisonnée et plus approfondie de cette vérité, sinon une certitude plus grande, du moins une lumière plus vive qui le prémunit plus efficacement contre le doute et l'erreur. Non-seulement il possède la vérité, mais il la possède plus en propre que le fidèle, parce qu'il en a la connaissance intérieure, et qu'elle est pour lui tout ensemble objet de foi et objet de science. Il ne la croit pas seulement, il la sait. « La foi, dit Clément, est la connaissance succincte « des vérités nécessaires à savoir ; la gnose au contraire « est la démonstration sûre et ferme du contenu de notre « foi, fondée sur la foi par la doctrine de Jésus-Christ, et « s'élevant jusqu'à une connaissance immuable et jusqu'à « une notion scientifique [1]. » Avant ce travail de la réflexion sur les données de la foi, le fidèle, nous le répétons, est certain de ce qu'il croit ; sa croyance n'est pas une opinion qui admette le doute ou l'incertitude. Mais sous un rapport elle est moins inébranlable que la connaissance du gnostique. Elle tient plus du cœur que de l'intelligence. Étrangère à la science, elle est plus exposée aux sophismes savants de l'erreur, et moins habile à démêler le vrai du faux dans les opinions humaines. « Ce n'est pas la simple « foi, dit le docteur alexandrin, mais la foi unie à la « science qui sait discerner le vrai du faux dans ce qu'on « lui propose [2]. »

[1] *Strom. VII*, 10, p. 865.
[2] *Ibid. I*, 6, p. 336.

Tel est le premier avantage de la gnose sur la foi. La connaissance du gnostique n'est pas seulement raisonnable, elle est raisonnée, et, par conséquent, affermie et défendue contre les erreurs savantes et les subtilités des sophistes. La vérité est une et immuable [1], et la connaissance raisonnée de la vérité sur un point implique la connaissance de l'erreur qui lui est contraire [2]. Le gnostique n'a donc rien à redouter de la fausse science ni des faux docteurs. Établi par le Verbe dans la science immuable du souverain bien, il ne peut ni ignorer l'erreur, ni se laisser séduire par elle. Aussi, loin d'éviter comme un danger la connaissance des opinions d'autrui, il y trouve au contraire une confirmation de la vérité qu'il possède, et un secours pour reculer les limites de sa propre science. Voilà pourquoi il les étudie et les examine avec soin, afin d'y recueillir, à son profit, tout ce qui s'y rencontre de vrai et d'utile. Il n'ignore pas qu'il y a partout des rayons dispersés de la vérité divine, qu'il doit recueillir et ramener à leur foyer commun, c'est-à-dire au Verbe. Par ce travail, que lui s ul est capable d'entreprendre sans péril, il peut s'élever jusqu'à la contemplation de la vérité tout entière et devenir ainsi parfait gnostique. Car celui-là est le vrai gnostique qui possède toute espèce de sagesse [3].

Nous arrivons ainsi au second caractère, qui, suivant Clément, distingue la gnose de la foi. La science du gnostique parfait n'est pas seulement invincible à l'erreur, elle est universelle. Le gnostique connaît toute vérité; « il a « non-seulement de la première Cause et de celle qui est « engendrée par Elle une science inébranlable fondée sur

[1] *Strom.* *VI*, 10, p. 780.
[2] *Ibid.* *VI*, 18, p. 825.
[3] *Ibid.* *I*, 13, p. 349-350.

« des raisons immuables et invincibles, mais il a appris de « la Vérité elle-même la vérité la plus précise et la plus « exacte de la formation du monde à sa consommation, sur « le bien et le mal, sur l'origine universelle et la généra- « tion des choses ; en un mot, sur tout ce qu'a enseigné le « Seigneur [1]. Le gnostique comprend toutes choses d'une « manière admirable, parce qu'il a reçu la science divine [2]. « La gnose est la science ferme et inébranlable du présent, « de l'avenir et du passé, enseignée et révélée par le Fils « de Dieu [3]. »

Enfin, arrivée à son plus haut degré de perfection, la gnose devient un état permanent de contemplation [4]. De sorte que le gnostique possède moins la science et la connaissance, qu'il n'est la science et la connaissance elle-même [5]. La gnose est alors la vue directe de Dieu [6], c'est-à-dire la dernière initiation aux mystères de la nature divine, la connaissance aussi parfaite que possible de la puissance et de l'essence de Dieu [7]. C'est ainsi que « le « Fils unique, image substantielle de la gloire du roi « universel et du Père tout-puissant, imprime au gnos- « tique le caractère de la contemplation parfaite qui en « fait la troisième image de Dieu, aussi semblable que « le permet sa nature à la cause seconde, et à la véritable « vie, source de notre vie. [8] » En vertu de cette ressemblance, le gnostique devient fils de Dieu, non par nature,

[1] *Strom. VI*, 9, p. 779.
[2] *Ibid. VII*, 11, p. 867.
[3] *Ibid. VI*, 7, p. 771.
[4] *Ibid. VI*, 7, p. 771.
[5] *Ibid. IV*, 6, p. 381.
[6] Ἐποπτεία θεοῦ, θεωρία μέγιστη, ἡ ἐποπτική. (*Pæd.*, I, 7, p. 130.) — *Strom. II*, 10, p. 451, sq.
[7] Ἡ κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας. (*Strom. V*, 10, p. 685.)
[8] *Strom. VII*, 3, p. 838.

mais par adoption [1], et, en ce sens, Dieu lui-même [2].

Cette perfection de connaissance, attribuée par Clément au gnostique parfait, a été l'objet d'interprétations diverses et même contradictoires. Quel est, sur ce point, le sens précis de sa doctrine? A-t-il vraiment enseigné, comme l'ont prétendu quelques critiques, que le gnostique pouvait, dès cette vie, s'élever à un état permanent de contemplation où l'ignorance et l'erreur ne sont plus possibles, où le raisonnement lui-même n'a plus de place, en un mot, à un état permanent de vue directe de Dieu, de vision béatifique? Nous croyons, avec Bossuet [3], qu'interpréter en ce sens certains passages du docteur alexandrin, c'est en exagérer la portée.

Il est certain que Clément attribue au gnostique l'habitude permanente de la contemplation, comme l'habitude constante de la vertu. « La gnose, dit-il, ou la connais« sance de la sagesse, parvient par l'exercice à une habi« tude de contemplation éternelle et inaltérable [4]. L'en« tendre, dit-il encore, par le continuel exercice, devient « un toujours entendre; et toujours entendre est l'essence « ou la substance du gnostique par une certaine tempéra« ture qui n'a point d'interruption, et la perpétuelle con« templation est une vive substance [5]. » Ainsi nul doute que la gnose ne devienne une habitude acquise de contemplation. Mais cette habitude a-t-elle des caractères qui permettent de la confondre avec la vision béatifique? Clément lui attribue, il est vrai, quelque chose d'inal-

[1] *Strom. II*, 14, p. 467-468.
[2] *Ibid., IV*, 23, p. 632.
[3] *Tradition des nouveaux mystiques.*
[4] *Strom. VI*, 7, p. 771 : Γνῶσιν εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον, καὶ ἀναλλοίωτον.
[5] Τὸ μὲν γὰρ νοεῖν, ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται· Τὸ δὲ ἀεὶ νοεῖν, οὐσία τοῦ γινώσκοντος, κατὰ ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενομένη, καὶ ἀΐδιος θεωρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει. (*Strom. IV*, 22, p. 626.— Cf. *Ibid.*, p. 581).

térable, d'invariable et d'inébranlable. Mais cela s'explique aisément par la nature même de la gnose et de son objet. L'objet de la gnose, qui est absolu, éternel, immuable, produit une science qui lui est semblable, c'est-à-dire une science qui ne varie point, qui est ferme et inébranlable et communique ces qualités à l'intelligence où elle se retire. C'est en quoi la science gnostique, dont les objets sont éternels, diffère des opinions. De plus, la gnose étant une habitude, a, sous ce rapport, une force et une permanence qui la distinguent des simples dispositions, ordinairement changeantes et incertaines. Enfin la contemplation gnostique participe de la nature de la charité sans laquelle elle ne peut exister. « Or, remarque Bossuet, « c'est la charité dont saint Paul a dit qu'elle ne se perd « jamais [1], parce qu'au lieu que la foi et l'espérance s'é- « vanouissent dans la claire vue, la charité ne fait que s'y « affermir [2]. » Ces raisons générales suffiraient pour expliquer et justifier les passages où le docteur alexandrin semble attribuer à la gnose des propriétés qui n'appartiennent qu'à la vue *face à face*. Mais l'examen des textes eux-mêmes prouve, dans le détail, qu'il n'a pas fait cette confusion.

En effet, selon Clément, la contemplation propre à la gnose, même la plus parfaite, n'exclut pas, comme la vision béatifique, le raisonnement. Clément définit la gnose : « Une ferme compréhension de la vérité, laquelle, par des « raisons certaines et invariables, nous mène à la con- « naissance de la cause [3]. » Or, cet état, où l'on procède par les vraies raisons à la connaissance de la cause, sup-

[1] *Corinth.* XIII, 8.
[2] *Tradition des nouveaux myst.*, ch. VI.
[3] *Strom. VI*, 18, p. 825.

pose évidemment l'usage du raisonnement. Aussi Clément dit-il ailleurs : « Le gnostique use très-bien de la science ; » et après avoir montré l'utilité qu'il peut tirer de l'étude de la musique, de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie, de la dialectique, il conclut qu'il faut obéir au prophète qui parle ainsi : « *Cherchez Dieu et affermissez-* « *vous dans la vérité ; cherchez sa face en toutes manières ;* « car Dieu ayant parlé en tant de sortes, on ne le connaît « pas par une seule voie. Le gnostique ne regarde donc « pas les sciences comme des vertus et ce n'est pas pour « cela qu'il en apprend plusieurs ; mais, s'en servant « comme de secours pour faire la distinction des choses « communes et des propres, il les emploie à la connaissance « de la vérité [1]. »

En général, le docteur alexandrin ne sépare jamais la contemplation des efforts et de l'exercice actif de l'intelligence et en particulier de la méditation (μελετᾶν), et du raisonnement (λογικόν). Ces efforts sont nécessaires même au gnostique qui est arrivé à l'état habituel de la contemplation. « Celui, dit Clément, qui, de bon et fidèle « serviteur, est parvenu à être ami par la charité à cause « de la perfection de l'habitude qu'il a acquise par la disci- « pline et par un grand exercice, fait de grands efforts pour « parvenir à la souveraine perfection de la connaissance, « orné dans ses mœurs, établi dans l'habitude, ayant toutes « les richesses du véritable gnostique [2]. » Comment le gnostique peut s'appliquer à posséder ce qu'il a, il est facile de l'entendre. C'est d'abord qu'il n'est jamais si absolument possesseur de l'état de contemplation qu'il n'ait toujours besoin de s'y affermir de plus en plus ; c'est en second lieu

[1] *Strom. VI*, 10, p. 779-782. — Cf. *Psalm. CV*, 3, 4.
[2] *Ibid. VII*, 11, p. 868, 869.

que sa perfection n'est jamais absolue en cette vie, et que le progrès pour lui est toujours possible.

C'est avec cette restriction qu'il faut entendre les passages ou Clément attribue au gnostique parfait, la connaissance de toutes choses et le don de prophétie. La gnose, prise largement et en général, comprend toute connaissance des choses divines et même la connaissance prophétique, car, ainsi que le remarque notre docteur [1], rien n'étant incompréhensible au Fils de Dieu, il n'est rien dont il ne puisse donner la compréhension à son disciple. Le gnostique peut donc, si telle est la volonté de son maître divin, en recevoir toute connaissance prophétique, évangélique et toute autre. Mais il ne suit pas que dès qu'il est parfait, il la reçoive nécessairement, de tels dons dépendant des économies de la Providence et de ses desseins particuliers. Ce qu'il reçoit infailliblement dans cet état, c'est la compréhension de toutes les vérités nécessaires au salut. Ainsi, quand il affirme que le Gnostique a la compréhension de toute vérité, qu'il entend ce qui est incompréhensible aux autres, Clément ne veut pas dire autre chose si ce n'est que la gnose, étant la connaissance des choses divines, peut signifier génériquement toutes les connaissances.

Il en faut dire autant du don d'infaillibilité dont notre docteur semble faire l'apanage de la gnose. Par la fermeté de son principe qui est l'enseignement et la grâce du Fils de Dieu, par la rectitude et la pénétration d'esprit que produit sa possession, par les dispositions que son habitude suppose, la gnose préserve de l'erreur, principalement en ce qui concerne les choses du salut. Mais elle n'établit pas le gnostique dans un état d'infaillibilité d'où

[1] *Strom. VII*, 7, p. 857-859.

il ne puisse déchoir. Voilà pourquoi Clément veut qu'il fasse des efforts continuels, soit pour l'augmenter, soit pour la conserver, et qu'à ses efforts personnels il joigne la prière [1].

Enfin, ce n'est pas seulement par les caractères différents qu'il leur attribue, c'est encore par une définition formelle et positive que Clément distingue la gnose de la vision béatifique, qui n'appartient qu'à la vie future. Au premier livre des *Stromates*, nous lisons ces propres paroles : « *Nous voyons maintenant comme par un miroir*, « lorsque, nous connaissant nous-mêmes par réflexion sur « ce qu'il y a de divin en nous, nous contemplons tout « ensemble la cause efficiente autant qu'il est possible. Car, « est-il dit, *vous avez vu votre frère, vous avez vu votre* « *Dieu*, ce qui s'entend du Sauveur pour le temps pré- « sent. Mais après être sortis de la chair (σαρκὸς ἀπόθεσις), « nous verrons face à face d'une vue claire, définitive et « compréhensive quand notre cœur sera pur [2]. » Commentant le même texte de saint Paul au premier livre du *Pédagogue*, Clément en donne la même explication : « Quand l'Apôtre, dit-il, parle de *nourriture solide*, ce « mot peut s'interpréter dans le sens de la manifestation « évidente, de la vue *face à face* qui nous attend dans la « vie future. *Car*, enseigne le même saint Paul, *nous* « *voyons maintenant comme dans un miroir, mais alors* « *nous verrons* face à face [3]. »

Évidemment le docteur alexandrin donne au texte de

[1] *Strom. VI*, 10, p. 775.
[2] *Ibid. I*, 19, p. 374. « Il ne faut plus mystagogiser sur ce mot ἀπόθεσις σαρκός, *la déposition de la chair*, dit Bossuet ; car, par cette phrase, saint Clément, comme tous les autres, n'a entendu autre chose que la mort, comme on le pourrait montrer par plusieurs exemples, si la chose était douteuse. »
[3] *Pædag.* 1, 6, p. 120.

saint Paul le seul sens littéral qui lui convienne, et suivant la doctrine de l'Apôtre il regarde la vue face à face comme uniquement propre à la vie future. Ailleurs encore, faisant allusion à un endroit de Platon, où, parlant des âmes pieuses quand elles sont séparées, il les range dans les demeures des dieux, Clément fait voir que c'est à la vision perpétuelle et interminable, et à ce banquet éternellement éternel qu'il est réservé de ne voir plus *par un miroir*, mais de la manière la plus claire et la plus parfaitement simple (ἀκριβῶς εἰλικρινῆ). Voici en quels termes il explique l'effet bienheureux de cette connaissance parfaite : « Les « âmes qui en sont ornées, et qui par la magnificence de « leur contemplation se mettent au-dessus de tous les de- « grés et de toutes les saintes manières de vivre, quand « elles seront rangées, à cause de leur sainteté, dans les « saints lieux où sont établies les demeures des dieux, et « qu'elles seront totalement transportées dans les lieux « qui, de tous les lieux, sont les plus excellents, elles « n'embrasseront plus la divine contemplation par des « miroirs ou dans des miroirs, mais avec toute la clarté « possible et la plus parfaite simplicité; elles seront nour- « ries éternellement dans le festin éternel de la vue, dont « les âmes transportées d'amour ne sont jamais rassa- « siées, jouissant d'une joie insatiable pour tous les siècles « sans fin et demeurant honorées de l'identité (de l'intime « possession) de toute excellence [1]. »

Il résulte manifestement de ces passages que Clément a réservé pour l'autre vie une connaissance de Dieu qu'il distingue de la gnose proprement dite, et que cette connaissance est ce que les théologiens appellent, après saint

[1] *Strom.* VII, 3, p. 835.

Paul, la vue face à face, ou la vision béatifique. Au reste, la gnose, bien que distincte de la vision béatifique et moins parfaite qu'elle, est cependant de même ordre, et peut, dès cette vie, s'en rapprocher de plus en plus, à mesure que le gnostique se détache de la vie du corps pour s'unir plus intimement à Dieu par la charité. Le gnostique peut même, sinon d'une manière permanente, au moins par instant, avoir un avant-goût de cet état réservé à la vie future. Voilà pourquoi Clément dit[1] que la gnose « transporte facilement l'âme à ce qui lui est conaturel, saint « et divin, et, par les progrès mystiques de la lumière qui « lui est propre, elle avance l'homme qui a le cœur pur « jusqu'à ce qu'il soit rétabli dans le lieu du souverain « repos, lui ayant appris à voir Dieu face à face, par « science et compréhension. Car c'est là, ajoute-t-il, la « perfection de l'âme gnostique, qu'ayant surpassé toute « purification et tout ministère elle soit avec le Seigneur, « dans le lieu où elle lui est prochainement soumise. »

La gnose est donc l'initiation à la vision béatifique, en laquelle elle se transforme lorsque l'âme complétement purifiée mérite d'être définitivement délivrée de la prison de son corps. Voilà pourquoi « le gnostique demande, « premièrement, la rémission de ses péchés; ensuite, de « ne pécher plus ; après, de bien faire et d'entendre la « création avec l'économie des conseils de Dieu, afin « qu'ayant le cœur pur par la connaissance du Fils de « Dieu, il soit initié à l'heureuse vision de face à face[2]. » Mais cette transformation n'est jamais complète ici-bas. Le gnostique, même le plus parfait, est dans un état où il *croit voir Dieu*, dit Clément, plutôt qu'il ne le voit. « Le

[1] *Strom. VII*, 10, p. 865.
[2] *Ibid. VI*, 12, p. 791.

« gnostique ayant reçu la compréhension par la contem-
« plation scientifique, il croit voir Dieu [1]. »

En dernière analyse, la gnose est une connaissance intermédiaire qui a la foi pour principe et la vision béatifique pour terme. Elle est plus parfaite que la première, et trouve dans la seconde sa consommation définitive. « L'Apôtre « enseigne, dit le docteur alexandrin, que la gnose, qui « est la perfection de la foi, va plus loin que l'enseigne- « ment des catéchèses, et se développe conformément à « la majesté de la doctrine du Seigneur et à la règle de « l'Église [2]. »

Ce développement consiste, comme nous venons de le voir, en ce que la gnose pénètre plus avant, par l'étude et la réflexion aidées de la grâce, dans la compréhension de Dieu et des vérités révélées, et se rapproche de plus près que la foi de la connaissance même du Verbe. La foi est une première participation à cette connaissance [3] ; la gnose est une participation plus complète, accordée par le Verbe aux efforts du fidèle, et qui peut s'élever, de degré en degré, jusqu'à une perfection voisine de la vision béatifique. De là les caractères d'immutabilité et d'universalité que Clément attribue à cette connaissance surnaturelle. Néanmoins, tout en admettant que le gnostique puisse, dès ce monde, arriver à une perfection de connaissance qui dépasse la portée naturelle de son intelligence, le délivre moralement de l'erreur, et l'établisse dans une sorte d'in-

[1] *Strom.* VII, 12, p. 877. « On voit, dit Bossuet sur ce passage, combien saint Clément se tempère, et, quand même on accorderait qu'il a un peu détourné le sens de cette parole : *par un miroir*, il n'a pas osé passer outre pour l'état de cette vie, ni pousser l'exagération jusqu'à lui attribuer le *face à face.* »

[2] *Ibid.* VI, 18. p. 825 : Τὴν γνῶσιν τελείωσιν οὖσαν τῆς πίστεως.

[3] *Ibid* V, 13, p. 698 : Ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον Πνεῦμα φαμέν.

faillibilité[1], Clément ne va pas jusqu'à supposer qu'il devienne jamais capable de connaître Dieu comme Dieu se connaît lui-même. « L'homme, dit-il, ne peut pas parler « de Dieu d'une manière digne de Dieu ; la créature faible « et sujette à la mort de celui qui est inengendré et immor- « tel, l'œuvre de celui qui l'a faite. Ceux-là même qui « ont Dieu pour maître parviennent difficilement à la « notion de Dieu[2], aidés qu'ils sont par la grâce, à le « connaître d'une manière quelconque[3], et habitués à con- « templer, par la volonté, la volonté divine, et par l'Esprit « saint, le Saint-Esprit. »

Au reste, la perfection de la gnose est inséparable de la perfection de la sainteté : on n'y peut parvenir par des efforts purement spéculatifs, et celui dont l'œil intérieur n'est pas purifié de toute souillure du péché, en même temps qu'éclairé par la lumière de la grâce, ne peut espérer de parvenir à la science gnostique, et de contempler l'essence du Dieu saint, révélée par le Fils[4]. Nous allons voir en quoi consiste cette sainteté essentielle au parfait gnostique.

1 *Strom. VI*, 8, p. 774.
2 *Ibid. VI*, 18, p. 826 : Μόγις εἰς ἔννοιαν ἀφικνοῦνται Θεοῦ.
3 *Ibid. V*, 13, p. 697.—*III*, 5, p. 530-531.
4 Εἰς ποσὴν ἐπίγνωσιν.

CHAPITRE V

La Gnose et le Stoïcisme. — Traits de ressemblance.

A la perfection de la connaissance s'unit et correspond, dans le vrai gnostique, la perfection de la vertu. Aussi bien que la connaissance, la vertu chrétienne a son fondement et son point de départ dans la foi. La foi n'est pas seulement une opération de l'intelligence, c'est aussi un acte de la volonté, le premier acte d'obéissance. De même que l'intelligence, la volonté se dépouille d'elle-même, d'abord en faisant pénitence par la crainte ; puis, portant des fruits dans la charité, elle prend la forme de la volonté divine ; la vie devient l'expression de la connaissance qui en inspire et en règle tous les actes, et le vrai gnostique s'établit ainsi dans la souveraine perfection, qui consiste à reproduire en lui la vérité théorique et pratique de Jésus-Christ. Cette vertu ne se borne pas à tel ou tel acte en particulier ; elle est habituelle au gnostique (ἐν ἕξει) ; de telle façon, dit Mœhler [1], que tout l'ensemble de ses actions devient un développement suivi et non interrompu du principe spirituel, et s'élève jusqu'à une pureté vraiment divine, qui lui fait faire le bien, non plus par crainte ni par l'espoir des récompenses, mais, comme Dieu lui-même, par le seul amour du bien [2].

[1] *Patr.*, t. I, p. 61.
[2] *Strom. VII*, 3, p. 837.

Telle est l'idée générale que nous donne Clément de la vertu gnostique. Sa théorie, sur ce point, n'étant pas sans analogie avec la morale stoïcienne, il importe d'examiner ici les rapports qui les unissent et les différences qui les séparent.

La philosophie stoïcienne se distingue surtout par sa morale, et sa morale roule tout entière sur la définition de la vertu. Pour les stoïciens, la vertu est le seul bien qui doit être recherché pour lui-même; seule, elle suffit au bonheur, et tous les autres biens, également faux et trompeurs, doivent être également méprisés. Puisqu'il n'y a d'autre bien que la vertu, il ne peut rien arriver au sage que de bon et d'heureux; car la vertu, ou le souverain bien qu'il possède, change en bien pour lui ce qui semble être un mal aux autres. D'un autre côté, le souverain bien, ou plutôt le bien unique, n'étant susceptible ni d'augmentation ni de diminution, suivant la rigueur des principes stoïciens, on ne peut donner le nom de bien, même d'une manière secondaire, à tout ce qui n'est pas la vertu. Entre la vertu, qui n'est susceptible ni de plus, ni de moins, et le vice, qui est le mal souverain, il n'y a place que pour les choses indifférentes (τὰ ἀδιάφορα). Quant à la vertu elle-même, elle n'est autre chose que la *droite raison*, libre de toute perturbation et de toute passion de l'âme, ou plutôt, devenant droite et libre, non pas seulement par la soumission, mais par l'extirpation complète des passions. Les stoïciens la définissaient encore *la science de vivre conformément à la nature, et l'exercice de la vie conforme à cette science.*

Il est facile de se rendre compte des conséquences extrêmes auxquelles aboutissaient ces principes de la morale stoïcienne. Puisque, d'une part, un acte n'était bon qu'autant qu'il était produit par la vertu, seul bien véritable, et

que, d'autre part, la vertu était le privilége exclusif du sage, il s'en suivait qu'en dehors de l'action vertueuse, procédant de la science, il n'y avait plus que l'acte vicieux. Ce fut, en effet, l'enseignement de l'école stoïcienne, et rien de plus ordinaire dans le langage de ses sectateurs que ce principe : ou la vertu est parfaite, ou elle n'est pas.

Cependant, les stoïciens eux-mêmes finirent par comprendre qu'à moins de tout confondre dans la pratique de la vie, ils ne pouvaient maintenir la rigueur de leur théorie morale. Pour la rendre applicable, ils cherchèrent donc à l'adoucir. Ils maintinrent le principe qui lui servait de base, à savoir que la vertu était le seul vrai bien, qu'elle devait être recherchée pour elle-même et suffisait à la vie heureuse. Mais tout en conservant et défendant au besoin leur définition de la vertu, ils reculèrent devant la conséquence qui en découlait logiquement, et au lieu d'en conclure que tout ce qui n'était pas la vertu était vicieux, ils enseignèrent qu'il y avait entre le bien et le mal les choses simplement indifférentes (ἀδιάφορα). Ces choses indifférentes se divisaient elles-mêmes en deux classes. Les unes, qu'ils appelaient (προηγμένα) préférables, étaient selon eux dignes d'estime, parce qu'il y avait en elles un motif suffisant de les préférer aux autres ; telles étaient, par exemple, la santé, l'absence de douleurs, l'intégrité des sens, la gloire. Ces choses, ayant une valeur qu'on ne pouvait nier, paraissaient devoir être désirées et recherchées, pourvu qu'on les rapportât à leur fin dernière. Les autres, au contraire, qu'ils nommaient méprisables (ἀποπροηγμένα), avaient en elles une raison suffisante pour être rejetées : c'était, par exemple, la douleur, la maladie et la pauvreté. Par cette distinction, les choses proprement indifférentes se trouvaient réduites à celles qui ne sont par elles-mêmes ni à

désirer, ni à rejeter, comme d'avoir *un nombre pair ou impair de cheveux sur la tête*, ou bien *le doigt étendu ou replié*[1].

Par cette distinction, les stoïciens échappaient, sans doute, aux conséquences extrêmes et inacceptables de leur doctrine sur le souverain bien, mais ils tombaient dans l'inconvénient de se mettre en contradiction avec eux-mêmes. Il est évident, en effet, qu'en maintenant, comme ils le faisaient, que la vertu est le seul bien véritable, le seul fondement du salut du sage, et qu'elle n'est susceptible ni d'augmentation, ni de diminution, il n'est plus possible d'accorder aucune valeur morale à ces biens secondaires (προηγμένα), regardés comme dignes d'estime par les stoïciens. Car ce n'est pas parce qu'elle doit être plus ardemment poursuivie que les autres biens, mais parce qu'elle doit être uniquement recherchée, que la vertu est le souverain bien. Elle peut être encore le premier des biens, elle n'est plus le bien souverain et unique, au sens des stoïciens, dès qu'on admet en dehors d'elle quelque chose de vraiment bon et désirable.

Ce n'est aussi qu'en se relâchant de la rigueur de leurs principes que les stoïciens admirent diverses espèces d'actions vertueuses, ou des degrés dans la pratique de la vertu. D'après ces principes, l'action vertueuse ne pouvant être accomplie que par celui en qui se trouve la perfection de la vertu, il s'en suivait rigoureusement que celui qui manquait de cette perfection ne pouvait faire que le mal. Ici encore, le bon sens l'emporta sur la logique, et l'on sait que les stoïciens distinguèrent deux espèces d'actes vertueux : les actes *parfaits* et propres au sage (τὰ κατορ-

1 *Diog. Laert. Vit. VII*, § 103, *apud Reuter*, p. 27.

θώματα), les actes *moyens*, qu'ils attribuaient au commun des hommes (τὰ καθήκοντα). Ces derniers sont des actions conformes à la loi et honnêtes en apparence, mais ne procédant pas nécessairement de la science du devoir et de la volonté honnête de l'agent. Les premiers, au contraire, sont l'expression parfaite de l'idée même de la vertu, idée toujours présente et efficace dans l'âme du sage.

Telle est, dans ses caractères principaux, la théorie morale du Portique, la plus pure qu'ait produite la philosophie ancienne.

Rapprochons de cette théorie celle de Clément, et voyons d'abord les traits qui leur sont communs.

Nous trouvons un premier trait de ressemblance dans la définition de la vertu. Dans son *Pédagogue*, Clément définit la vertu : *la disposition permanente de l'âme soumise à la raison pendant toute sa vie* [1]. C'est la définition même des stoïciens. Clément en conclut, comme ces philosophes, que la connaissance est le fondement et la règle de toute action vertueuse, et que le péché est nécessairement contraire à la raison et a sa source dans l'erreur. Il commente en ce sens le texte du Psalmiste que : *l'homme n'a pas compris sa dignité et s'est rendu semblable à l'animal sans raison* [2]. « Il ne parle plus comme un homme, dit-il, car « il n'est plus raisonnable, celui qui pèche contre la rai- « son; il est devenu un animal sans raison, livré aux pas- « sions et emporté par les plaisirs [3]. Or, si le péché prend « sa source dans la désobéissance à la raison, comment

[1] *Pædag.* I, 13, p. 159 : Καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. Διάθεσις, dans la langue stoïcienne, signifie une disposition ou rectitude de l'âme qui ne peut être augmentée ni diminuée sans cesser d'être. Les stoïciens la distinguent de l'ἕξις, ou *habitude*, distinction que ne fait pas Clément.
[2] *Psalm. XLIX*, 12, sq.
[3] *Pædag.* I, 13, p. 159.

« l'obéissance à la raison ou au Verbe, laquelle n'est « autre chose que la foi, ne produirait-elle pas nécessai« rement le devoir (καθῆκον) [1] ? Cette obéissance consiste « dans l'accomplissement des commandements, car le de« voir est, non dans les paroles, mais dans les œuvres. « Ainsi l'action du chrétien est une opération de l'âme « raisonnable, ayant pour principe et pour règle le juge« ment honnête et l'amour de la vérité [2]; et la vie chré« tienne est un ensemble suivi d'actions raisonnables [3]. »

Analysant ailleurs les éléments de l'acte humain, Clément s'exprime en ces termes: « La connaissance (γνῶσις) et le « désir ou l'impulsion (ὁρμή) sont deux facultés de l'âme. « L'impulsion ou le désir est toujours précédée d'une pré« notion (συγκατάθεσις). Car avant de se porter à une ac« tion, l'agent commence par la connaissance; la connais« sance produit à son tour l'impulsion ou le désir, qui est « suivi de l'action. Ainsi le principe et la cause formelle « de toute action raisonnable est la connaissance [4]. »

De là le rapport intime qui unit la connaissance avec la vertu et le péché avec l'ignorance. Le péché a sa source la plus ordinaire dans l'ignorance. « Le péché provient de « ce qu'on ignore ou de ce que l'on ne peut accomplir le « devoir. Mais il est toujours au pouvoir de l'homme d'ac« quérir la connaissance de ce qu'il doit faire et de con« former sa conduite à cette connaissance.... Ainsi, le « péché est toujours volontaire [5]. Il y a deux sources « de tout péché, dit-il encore, l'ignorance et la faiblesse « (ἀσθένεια); l'une et l'autre sont volontaires en nous,

[1] *Pædag.* I. 13, p. 159.
[2] κατὰ κρίσιν ἀστείαν καὶ ὄρεξιν ἀληθείας.
[3] *Ibid.*, 1, 13, p. 159-160 : Σύστημα λογικῶν πράξεων.
[4] *Strom.* *VI*, 8, p. 774.
[5] *Ibid.* *II*, 15, p. 462-463.

« parce qu'elles proviennent de ce que nous ne voulons pas « connaître ni réprimer nos passions. L'une est la cause « des faux jugements, l'autre de l'impossibilité des actes « vertueux [1]..... L'âme sainte sait qu'il n'y a pas « d'autre mal que l'ignorance et les actes qui ne se font « pas conformément à la droite raison [2]. » Ailleurs enfin : « Celui qui est dans l'ignorance, dit-il, est sujet au péché, « mais celui qui est parvenu à la gnose est aussi semblable « à Dieu que possible, il est tout spirituel [3]. »

Pour être vraiment vertueuse ou conforme à la raison, il ne suffit pas que l'action soit bonne en soi, il faut de plus qu'elle soit faite par un motif convenable et avec une intention pure. A ce titre encore, la connaissance intervient dans l'accomplissement du devoir ; car c'est elle qui fait connaître non-seulement ce qui est bon et désirable, mais encore le motif pour lequel on doit le désirer et le poursuivre. « Les saints livres, dit Clément, enseignent qu'il « ne suffit pas de faire le bien en soi, mais qu'il faut se « proposer une fin de ses actions, et les produire confor- « mément à la raison [4]. » Cette intention est si importante, qu'elle tient lieu de l'action elle-même lorsqu'on ne la peut accomplir. « C'est ainsi, dit Clément, que le mérite de la « vertu est égal, lorsque l'intention est égale, d'ailleurs, « dans ceux qui veulent faire du bien aux pauvres sans le « pouvoir, et dans ceux qui les soulagent effectivement « parce qu'ils le peuvent [5]. »

Tels sont les éléments dont se compose l'acte vertueux : la connaissance du bien se manifestant comme désirable ; le choix fait de ce bien par la volonté libre ; et enfin le mo-

[1] *Strom.* VII, 16, p. 894 895.
[2] *Ibid.* VI, 14, p. 797.
[3] *Ibid.* IV, 26, p. 840.
[4] *Ibid.* IV, 14, p. 796.
[5] *Ibid.* IV, 6, p. 581.

tif de ce choix, ou l'intention que se propose l'agent. L'acte n'est conforme à la raison (λογικός) que lorsqu'il satisfait à ces conditions, et il est d'autant plus vertueux que la connaissance est plus parfaite, le choix plus libre et le motif plus pur. Logiquement, l'amour du bien et l'intention supposent la connaissance et en dépendent ; de là l'importance que lui donne Clément, soit dans l'acte vertueux, soit dans l'habitude de la vertu elle-même.

Nous avons vu que le docteur alexandrin adopte, au moins dans les termes, la définition de la vertu donnée par l'école stoïcienne. Pour lui comme pour les disciples de Zénon, la vertu, considérée en tant qu'habitude, est une disposition permanente de l'âme soumise à la raison dans tous les actes de la vie. Non-seulement cette disposition ne se peut acquérir sans la connaissance, mais Clément semble, de plus, l'identifier avec la connaissance elle-même ; de sorte que la vertu se confondrait avec la gnose, et que le gnostique seul serait parfaitement vertueux[1]. Cette conclusion, prise à la rigueur, serait évidemment excessive et aussi contraire à l'enseignement catholique que conforme à la doctrine stoïcienne, laquelle, nous l'avons dit, confondait la vertu avec la science, et attribuait exclusivement au sage la pratique du bien, ou le parfait accomplissement du devoir. Mais avant d'examiner plus à fond quelle est la véritable pensée de Clément, nous devons poursuivre sur d'autres points la comparaison que nous avons commencée entre sa doctrine et celle des stoïciens.

Tout en maintenant leur principe, que la vertu est parfaite ou n'est pas, les stoïciens, par une inconséquence que

[1] *Strom. VII*, 10, p. 864 : Ἔστιν γὰρ—ἡ γνῶσις—τελείωσίς τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ καὶ τῷ θείῳ Λόγῳ.—*Ibid. VII*, 1, p. 828 : Μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν.

18

leur imposait le sens commun, avaient admis néanmoins des degrés dans la vertu, et distingué diverses espèces d'actions vertueuses. Or, nous trouvons dans Clément d'Alexandrie ces distinctions, exprimées dans les termes mêmes consacrés par l'école stoïcienne.

Au quatrième livre de ses *Stromates*, notre illustre docteur, défendant contre les Gnostiques la sainteté du mariage, prouve d'abord par l'Écriture que ce n'est pas le corps lui-même et les opérations du corps que Dieu réprouve et condamne, mais les péchés qui ont leur source dans les plaisirs du corps. « Ainsi, dit-il, se flétrir comme *l'herbe des* « *champs*, *marcher selon la chair*, et *être charnel*, c'est, « selon la pensée de l'Apôtre, vivre dans le péché[1]. — « Sans contredit, l'âme est la partie la plus excellente de « l'homme, et le corps la moins noble. Mais ni l'âme n'est « en soi un bien moral, ni le corps un mal. Car de ce « qu'une chose n'est pas moralement bonne, il ne s'en suit « pas qu'elle soit moralement mauvaise. Il y a des choses « qui tiennent le milieu, parmi lesquelles se trouvent les « choses qui doivent être *préférées* ou *rejetées* (*προηγμένα* « *καὶ ἀποπροηγμένα*). L'homme, étant au nombre des choses « sensibles, a dû se composer de parties différentes, mais « non contraires, à savoir d'un corps et d'une âme[2]. » Ici évidemment le docteur alexandrin adopte, pour réfuter le Gnosticisme, la division stoïcienne des choses en bonnes, mauvaises et indifférentes. De plus, il range ces dernières en deux classes, comme les disciples de Zénon, et s'approprie les termes mêmes employés par ces philosophes. En

[1] *II Cor.*, x, 2; — *I Cor.*, III, 3.

[2] *Strom. IV*, 16, p. 639 : *Οὐδὲ μὴν, ὃ μὴ ἔστιν ἀγαθὸν, τοῦτο εὐθέως κακόν· εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις. Ἐχρῆν δὲ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνεστάναι, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων, σώματος καὶ ψυχῆς. κ. τ. λ.*

adopte-t-il la doctrine aussi bien que le langage? on serait tenté de le croire en lisant le passage suivant, évidemment inspiré par la morale du Portique.

Parlant de la nécessité de la foi et de la science dans l'ordre du salut, Clément s'exprime en ces termes : « De « même que les devoirs moyens procurent simplement le « salut, tandis que le devoir parfait a pour récompense un « salut parfait lui-même ; ainsi, toute action du gnostique « est une action de vertu parfaite, au lieu que celle du « simple fidèle est une action qu'on peut dire *moyenne*, « parce qu'elle n'est pas faite encore conformément à la « raison, et n'a pas la parfaite rectitude qui procède de la « science. Par contre, toute action d'un infidèle est péché, « car l'Écriture enseigne qu'il ne suffit pas de faire le bien « en soi, mais qu'il faut de plus se proposer une fin de son « action, et agir sous l'influence de la raison[1]. Car la même « action a un caractère bien différent, suivant qu'elle est « faite par un motif de crainte ou par un motif de charité, « ou bien qu'elle procède de la foi ou de la gnose[2]. »

Il est évident que Clément s'approprie, dans ce passage, la distinction établie par les stoïciens, entre le devoir parfait (*κατόρθωμα*) et le devoir moyen (*καθῆκον, μέση πρᾶξις*).

Il applique aux œuvres du gnostique et du simple fidèle la différence mise par ces philosophes entre les actions du sage et celles du commun des hommes. Il énumère trois espèces d'actions : la première, qui est parfaite (*κατόρθωμα*), est celle des âmes gnostiques, qui agissent conformé-

[1] *Strom. VI*, 13, p. 796 : *Ὥσπερ οὖν τὸ μὲν ἁπλῶς σώζειν τῶν μέσων ἐστὶν, τὸ δὲ ὀρθῶς καὶ δεόντως κατόρθωμα, οὕτως καὶ πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἂν, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη, κ. τ. λ.*

[2] *Ibid. IV*, 17, p. 655.

ment à la raison et à la science; la seconde, action moyenne (μέση πρᾶξις), est propre au simple fidèle; enfin la troisième, le péché (ἁμάρτημα), est celle des païens. Ceux-ci, tant qu'ils demeurent dans l'infidélité, ne peuvent se sauver par leurs œuvres. Les fidèles, au contraire, peuvent accomplir des œuvres qui suffisent au salut. Enfin les âmes gnostiques, connaissant les causes et les motifs de leurs actions, s'élèvent à la pratique de la vertu parfaite, et par conséquent, à la perfection du salut.

A ne considérer que ces textes de Clément, il faudrait reconnaître que, non-seulement le docteur alexandrin adopte le principe de la morale stoïcienne, qui consiste à poser la science comme fondement de toute action vertueuse et parfaite, mais encore qu'il se rapproche du Gnosticisme hérétique par sa classification des œuvres dans l'ordre du salut.

La difficulté s'augmente d'un troisième trait de ressemblance entre la morale de notre saint docteur et celle du Portique.

L'on sait que, pour les stoïciens, la perfection de la vertu n'était compatible avec aucun trouble de l'âme. Pour être véritablement sage et s'élever à la perfection de la vertu, ce n'était pas assez, selon ces philosophes, de réprimer les émotions de l'âme, telles que la tristesse et la joie, l'espérance et la crainte, il fallait, de plus, les étouffer et les détruire comme des maladies morales contraires à la raison. C'est du moins ainsi que Cicéron et saint Jérôme ont compris et nous représentent l'apathie stoïcienne [1].

[1] Cicer., *Acad.*, lib. I, c. XI : *Cumque perlurbationem animi illi ex homine non tollerent, naturaque et condolescerc et extimescere et efferri lætitia dicerent, sed ea contraherent in angustumque deducerent : Zeno his omnibus quasi morbis voluit carere sapientem. Cumque eas perturbationes ontiqui naturales esse dicerent et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent : ne his quidem assentiebatur : nam et perturbationes voluntarias esse putabot opinionisque judicio suscipi et omnium perturbotionum arbi-*

Les Gnostiques hérétiques enseignaient, à leur tour, que l'homme spirituel devait s'affranchir de tout le sensible, se séparer, non-seulement du corps et de ses passions, mais encore de l'âme et de tous ses mouvements, afin de vaquer uniquement à la contemplation de l'Être divin.

Ils établissaient la nécessité de cette séparation sur des principes différents, suivant la secte à laquelle ils appartenaient. Les uns prétendaient que le monde créé et sensible était l'œuvre d'un démiurge différent ou même contraire au grand Dieu dont ils se glorifiaient d'avoir seuls la connaissance. Les autres, sans admettre un créateur, ou plutôt un artisan de ce monde différent du vrai Dieu, enseignaient que la matière première (ὕλη) renfermait une malice telle que le Dieu souverain lui-même n'avait pu entièrement la surmonter. De la diversité de ces principes ils tiraient cette conséquence commune que l'esprit (πνεῦμα), de même nature que Dieu dont il était une émanation, devait, pour s'unir à son principe, se dégager de tout ce qui lui était étranger, c'est-à-dire de tout le créé, de tout ce qui participait à la matière, et par conséquent, du corps et de ses passions, de l'âme et de ses mouvements. Une fois dégagé de la matière et uni à Dieu par la contemplation, l'homme spirituel, le gnostique, n'était plus solidaire de ce

trabatur esse matrem immoderatam quamdam intemperantiam. (Cf. *Acad.*, l. IV.)—Saint Jérôme dit à son tour (*Init. Epist. ad Ctesiphonem*) : *Illi enim* (*stoïci*) *quæ Græci appellant πάθη, nos perturbationes possumus dicere, ægritudinem videlicet et gaudium, spem et metum, quorum duo præsentia, duo futura sunt, adserunt extirpari posse de mentibus, et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere, meditatione et assidua exercitatione virtutum.* —Il dit encore dans son second livre contre les Pélagiens : *Quatuor sunt perturbationes, quibus genus vexatur hominum.*.. *quibus ad perfectum carere juxta stoïcos, Zenonem videlicet et Chrysippum, possibile est : juxta Peripateticos autem et difficile et impossibile, cui sententiæ omnis Scripturæ sanctæ consentit auctoritas.* —Saint Augustin croit, au contraire, qu'il n'y a qu'une question de mots entre les stoïciens, les platoniciens et les péripatéticiens, touchant cette matière, et il appuie son opinion sur Cicéron et Aulu-Gelle. (*Cité de Dieu*, liv. IX, ch. IV.)

qui se passait dans les régions inférieures de l'âme et du corps, et, tout en lâchant la bride à l'être composé, à l'animal vivant, il demeurait étranger à ses passions comme à ses actions les plus honteuses.

On ne doit pas s'étonner, après cela, que Clément ait mis la plus grande énergie à combattre ce prétendu spiritualisme de la gnose hérétique, qui ne semblait mépriser la matière que pour donner aux passions le droit de se produire et de se satisfaire plus librement.

Mais, en combattant ce spiritualisme mensonger dont les principes étaient aussi faux que les conséquences désastreuses, le docteur alexandrin semble se rapprocher des stoïciens dans la manière dont il comprend l'ascétisme chrétien. La continence (ἐγκράτεία), ou l'empire sur les passions, est à ses yeux la condition indispensable et comme le premier degré de la connaissance et de la vraie vertu, qui n'atteint sa perfection que dans l'exemption de tout mouvement passionné de l'âme, ou dans l'apathie. Ainsi, pour Clément, comme pour les stoïciens, l'apathie est un des caractères, ou plutôt l'état de la parfaite vertu, ou de la vertu gnostique. « Le gnostique, dit-il, le chré-« tien parfait, doit être exempt de toute espèce d'affec-« tion, ou de passion de l'âme. Car la gnose produit l'exer-« cice de la vertu, et l'exercice produit l'habitude ou la « disposition immuable. Or, cette disposition ne modère « pas seulement les passions, mais elle produit l'apathie. « L'apathie suppose ainsi l'extirpation complète de la con-« cupiscence[1]. »

Ces paroles résument la théorie de Clément sur l'*apathie*.

[1] *Strom. VI*, 9, p. 777 : Ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον, ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους· ἡ μὲν γὰρ γνῶσις συνάσκησιν· ἡ συνάσκησις δὲ ἕξιν ἢ διάθεσιν· ἡ κατάστασις δὲ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται οὐ μετριοπάθειαν· ἀπάθειαν δὲ καρποῦται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή.

Essayons d'en saisir le véritable sens. Les Gnostiques, nous l'avons dit, prétendaient que la vertu de l'homme était tout entière ce qu'était sa nature; que l'homme était bon ou mauvais, suivant que sa naissance le prédestinait au bien ou au mal. Le disciple de saint Pantène combat et réfute énergiquement ce principe fataliste. L'homme, répéte-t-il souvent, ne naît pas vertueux, mais capable d'acquérir la vertu [1]. C'est en ce sens qu'il adopte l'interprétation scripturaire de quelques docteurs chrétiens, d'après lesquels l'homme a été créé à l'image de Dieu pour devenir semblable à lui : de sorte que sa ressemblance avec Dieu, en germe dans sa nature, ne se développe et ne se forme que par les progrès qu'il fait dans la vertu [2]. Cette vertu acquise, en quoi consiste sa ressemblance avec Dieu, l'homme peut l'obtenir par la grâce du Sauveur, mais non pas sans des efforts personnels et constants contre les obstacles qu'il trouve dans les passions (πάθη), auxquelles tous les hommes sont assujettis par leur nature et par leur corps.

Tous les hommes, en effet, trouvent dans leur nature deux forces contraires, et comme un double principe qui les porte, l'un vers le bien, l'autre vers le mal. Si, d'une part, ils naissent avec des dispositions naturelles à la vertu, de l'autre, ils sont naturellement sujets aux passions [3]. Le principe ou le siége des passions, c'est le corps, ou l'âme corporelle (σωματικὴ ψυχή), l'esprit charnel, privé de raison

[1] *Strom. VI*, 11, p. 788.

[2] *Ibid. II*, 12, p. 499. Au nombre de ces docteurs, que ne nomme pas Clément, on peut citer saint Irénée, *Adv. hær.*, v. 6 : *Imaginem quidem habens (homo) in plasmate, similitudinem vero non, assumens per spiritum.* Et Tertullien : *Restituitur homo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in æternitate censetur.* (*De Baptist.*, c. v.)

[3] *Strom. II*, 18, p. 471 : Ἡ δὲ ἡμετέρα φύσις ἐμπαθὴς οὖσα.

(πνεῦμα ἄλογον, σαρκικόν [1]). Ce principe matériel est opposé dans ses tendances à la partie principale de l'homme, à l'esprit (νοῦς), ou à l'âme raisonnable (λογικὴ ψυχή). « L'homme peut être comparé au Centaure de la fable, et « se compose de deux parties, l'une douée, l'autre privée « de raison : l'âme et le corps. Le corps travaille la terre « et tend vers la terre ; l'âme s'élève vers Dieu et, instruite « par la vraie philosophie, elle s'efforce de rejoindre ses « célestes sœurs, affranchie des passions du corps, du « travail et de la crainte [2]. »

Le corps est donc la prison de l'âme [3], l'obstacle de la vertu et la cause du péché. De là, pour l'homme vraiment spirituel et vertueux, la nécessité de le combattre et de le mortifier. « Le gnostique, dit Clément, connaît le sens de « ces paroles : *Vous ne pouvez être mon disciple, si vous « ne haïssez votre père et votre mère, votre âme elle-même, « et ne portez ma croix* [4]. Car il hait les affections char- « nelles, qui nous captivent par les attraits puissants de la « volupté, et méprise avec un grand courage tout ce qui « engendre ou nourrit la chair. Il lutte aussi contre l'âme « corporelle, et met un frein à l'instinct sans raison et ré- « volté contre elle ; car *la chair convoite contre l'esprit, « et l'esprit contre la chair* [5]. Enfin il porte sa croix, c'est- « à-dire qu'il porte avec lui la mort, ayant, dès cette vie, « renoncé à toutes choses [6]. C'est lorsqu'il s'est rendu « maître des passions de la chair, que l'esprit (τὸ ἡγεμο- « νικόν) règne avec un souverain empire. Le précepte : *Tu « ne convoiteras pas*, veut donc dire : Tu ne seras pas l'es-

[1] *Strom. VI*, 16, p. 808.— *VII*, 12, p. 880.
[2] *Ibid. IV*, 3, p. 567.
[3] *Ibid. VII*, p. 854 : Δέσμος σαρκικος.
[4] Luc. XIV, 26, 27.
[5] Galat. V. 17.
[6] *Strom. VI*, 12, p. 880.

« clave, mais le maître de l'esprit charnel ; car *la chair* « *convoite et se révolte contre l'esprit*, pour l'entraîner à « des actions honteuses et contre nature, et *l'esprit convoite* « *contre la chair* et la domine, pour rendre la vie de « l'homme conforme à la nature [1]. »

Ce dualisme de la nature humaine est le fondement sur lequel Clément établit la nécessité de la continence (*ἐγκράτεια*), ou de la mortification du corps et de ses passions. Est-ce à dire que le corps, en lui-même, lui paraisse essentiellement mauvais ? Non, assurément. Il le défend, au contraire, nous l'avons dit, contre les Gnostiques, pour qui la matière était le principe du mal ou l'œuvre d'un Dieu subalterne. « Ils sont coupables, dit-il, ceux qui « maudissent la création et méprisent le corps. Ils ne veu- « lent pas voir que sa structure est droite et faite pour « contempler le ciel ; que les organes de ses sens sont faits « pour la connaissance, et ses membres et toutes ses par- « ties, disposés pour le bien et non pour la volupté. Aussi « est-il l'habitation d'une âme précieuse aux yeux de Dieu, « et cette habitation est jugée digne de l'Esprit saint lui- « même lorsque, par la sanctification de l'âme et du corps, « elle a reçu de la grâce du Sauveur sa dernière perfec- « tion [2]. — Cette forme extérieure et visible, dit-il ail- « leurs, nous a été donnée comme condition de notre en- « trée en ce monde, afin que nous pussions occuper une « place dans cette commune école de la vertu ; mais au « dedans habitent le Père invisible, et son Fils qui est « mort pour nous et nous a ressuscités avec lui [3]. »

Ce n'est donc pas parce que le corps est mauvais, mais

[1] *Strom. VI*, 16, p. 808-809.
[2] *Ibid. IV*, 26, p. 638.
[3] *Quis div. salv.* p. 954.

parce qu'il est le siége de passions mauvaises, et l'occasion d'actions contraires à la raison que le sage doit le combattre et le réprimer. Mais jusqu'où doit s'étendre cette répression? Doit-elle se borner aux passions que l'Écriture appelle concupiscences de la chair (ἐπιθυμίαι), ou bien doit-elle porter sur toutes les sensations du corps, sur tous les mouvements de la sensibilité de l'âme, tels que la faim, la soif, la joie, la tristesse, la crainte, l'espérance?

Relativement aux sensations du corps, Clément remarque qu'il en est de nécessaires à la conservation de la vie, telles que la faim, la soif et autres de même nature. Évidemment le gnostique ne peut ni ne doit s'en affranchir; il doit seulement s'appliquer à régler ces sensations, à y chercher non la jouissance du plaisir, mais un avertissement ou un secours pour accomplir les actes nécessaires à la conservation ou à la reproduction de la vie. « En effet, « dit-il, la jouissance du plaisir n'est pas nécessaire en soi; « elle n'est qu'un accessoire ou une conséquence des nécessités naturelles telles que la faim, la soif, le froid, le « mariage. Elle n'a pas d'autre fin que d'exciter l'homme « à boire, à manger, à se marier. Le plaisir des sens n'est « donc pas une propriété ou une faculté essentielle à la « nature humaine : c'est un secours étranger employé aux « fonctions de la vie comme le sel à la cuisson des aliments. Si donc le plaisir, rejetant tout frein, usurpe « violemment le gouvernement de la maison, il produit la « concupiscence, qui est un désir et une convoitise contraire à la raison[1]. » Clément en conclut que le plaisir ne peut être considéré comme la fin légitime de la sensation, ni, par conséquent, comme motif déterminant de

[1] *Strom. II*, 20, p. 491.

l'acte vertueux. Le gnostique doit donc le combattre et le subordonner à la raison dans les sensations inhérentes à la vie du corps.

Il en est de même des émotions qui, sans être nécessaires à la conservation de la vie, ont la propriété d'émouvoir vivement l'âme humaine, et qui ont leur source dans la richesse ou la pauvreté, dans la gloire ou le déshonneur, dans la santé ou la maladie, dans la peine ou le plaisir. Ces émotions, comme les sensations du corps, doivent être réprimées, de façon à ce qu'elles ne soient pas la cause d'actions contraires à la raison, ou le motif déterminant d'actions d'ailleurs indifférentes. Or, continue Clément, pour user avec une parfaite indifférence de choses aussi contraires, il faut une grande égalité d'âme; et telle est la faiblesse, tels les préjugés de notre éducation qu'il est bien difficile d'y parvenir [1].

Enfin ce n'est pas seulement sur les passions mauvaises et sur les choses indifférentes qui les excitent que doit porter le combat du chrétien, la répression doit s'étendre à tous les mouvements, à toutes les émotions de la sensibilité. « Tel doit être le gnostique, dit Clément, qu'il n'éprouve d'autre sentiment que ceux qui sont nécessaires à « la conservation du corps [2]. » Il doit être exempt même de ces mouvements de la sensibilité qu'on peut regarder comme bons et légitimes lorsqu'ils sont réglés par la raison [3]. Il ne doit éprouver ni tristesse, ni joie, ni colère; il ne doit agir que par un motif de charité et non en vue des récompenses qu'il peut attendre de Dieu ou des hommes [4]. Ici Clément prévient une objection qui se présente natu-

[1] *Strom. II*, 20, p. 486, 487.
[2] *Ibid. VI*, 9, p. 775.
[3] *Ibid.* p. 776.
[4] *Ibid.* p. 776-777.— Cf. *V*, 5, p. 663 ; *IV*, 22, p. 625 : Ἔργον δὲ αὐτοῦ

rellement à l'esprit et qui a été plus d'une fois opposée à la doctrine de l'apathie stoïcienne. Vouloir ainsi dépouiller l'homme de toutes ses passions, mêmes conformes à la raison, n'est-ce pas le priver d'un principe d'action nécessaire soit pour résister au mal physique, soit pour se porter vers le bien moral ? Car enfin l'on ne recherche pas le bien, l'on ne s'attache pas à lui sans le désirer : comment alors vouloir que celui qui poursuit le bien soit réellement sans passion ? « Ceux qui raisonnent ainsi, répond Clément, « ignorent la divine nature de la charité. La charité, dans « le cœur qu'elle possède, n'est pas un désir, mais une « union de bienveillance qui établit le gnostique dans « l'unité de la foi, sans que le temps ni le lieu puisse l'en « séparer. Celui qui par la charité est déjà au sein des « biens à venir, et qui par la gnose est mis en possession « anticipée de l'objet de son espérance, ne désire rien, « puisque, autant que cela est possible, il jouit déjà du « désirable. Celui qui possède la perfection de l'amour est « donc établi dans un état d'immuable unité[1]. »

L'apathie ou la constance immuable de l'âme affranchie de tout autre sentiment que celui de la charité, tel est, selon Clément, le dernier terme de la perfection chrétienne, l'état propre et permanent du gnostique. Dans cet état, auquel il s'est élevé par la mortification de ses passions et la répression de toutes les émotions sensibles, le chrétien parfait en est venu à n'avoir plus besoin de les réprimer et de les combattre. « Il n'est plus continent, « mais il est établi dans un état permanent d'apathie[2]. »

οὐχ ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν... οὐδὲ ποιεῖν ἀγαθὸν ἤτοι διὰ φόβον,.. ἀλλ' οὐδὲ δι' ἐλπίδα τιμῆς ἐπηγγελμένης... Μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιία, ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν, αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ.

[1] *Strom. VI*, 9, p. 776-778.

[2] *Ibid. IV*, 22, p. 626-627 : Οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ' ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας.

Il n'a plus besoin de pratiquer les vertus qui ont pour objet de conserver à l'âme sa tranquillité et la possession d'elle-même, telles que la force, la tempérance. « Comment, en effet, aurait-il besoin de force, puisque étant « tout entier par la charité avec celui qu'il aime, il est « affranchi des misères de cette vie qui ne lui sont même « plus présentes ? Et quel peut être pour lui l'usage de « la tempérance, puisque en lui cette vertu n'a plus d'ob- « jet? Car porter en soi des concupiscences (ἐπιθυμίας) « dont la répression exige l'exercice de la tempérance « n'est pas le propre d'une âme pure, mais d'une âme « troublée encore par les passions. Quant au courage, il « suppose la crainte et la pusillanimité. Or il n'est pas « convenable que l'ami de Dieu, prédestiné dès avant la « constitution du monde, à la sublime adoption d'enfant « divin, reste soumis aux passions et aux craintes et oc- « cupé à réprimer les troubles de son âme[1]. »

L'état d'apathie ou de quiétisme dans le parfait chrétien suppose donc la mort de l'homme passionné et sensible. Et Clément donne en effet à cet état le nom de mort rationnelle (λογικὸν θάνατον), et à l'exercice de la continence qui le prépare et le procure, celui de méditation de la mort qu'il emprunte à Platon[2].

Ainsi délivré de son corps, de ses passions et de tous les troubles dont le corps est l'occasion, la cause, l'instrument ou l'objet, le gnostique arrive enfin à cette ressemblance et à cette union avec Dieu qui est sa fin dernière et sa perfection suprême. D'une part sa connaissance, ne trouvant plus d'obstacle dans les passions de son corps et le trouble de sa sensibilité, devient aussi parfaite qu'elle peut l'être, et

[1] *Strom. VI*, 9, p. 778.
[2] *Ibid. V*, 9, p. 686.

s'identifie, dans la mesure du possible, avec la connaissance même de Dieu. Il contemple Dieu dans la lumière de Dieu, et cette contemplation est en lui un état habituel, de sorte qu'il n'a pas seulement la science et la connaissance, mais qu'il est lui-même science et connaissance [1]. D'autre part, dans sa vie pratique, le gnostique reproduit d'une manière admirable la nature divine, essentiellement impassible [2], et la vertu de Jésus-Christ lui-même, également exempt de toute espèce de passion [3]. Comme le Verbe, il fait le bien pour lui-même, sans autre motif que la charité, sans autre règle que la vérité [4]. Les excitations venant du dehors n'ont plus de prise sur son âme ni d'influence sur ses actions. Inaccessible aux troubles de la vie des sens, et maître des événements comme de lui-même, il fait servir à sa fin tout ce qui lui arrive [5]. Aucun malheur ne peut l'atteindre, aucune injure l'affliger. Ainsi préservé de l'erreur par la gnose, de la faiblesse par la force divine de la charité, il fait le bien toujours, parfaitement et de toute manière, dans ses discours, dans ses actions et dans ses pensées elles-mêmes [6]. La vertu lui est tellement habituelle qu'elle devient en lui, comme la science, une seconde nature, et qu'on peut dire de lui non pas seulement qu'il est vertueux, mais la vertu même.

En résumé, l'apathie est le terme ou plutôt la condition

[1] *Strom. IV*, 5, p. 581 : Καθαροὺς οὖν κατὰ τὰς σωματικὰς ἐπιθυμίας, καὶ τοὺς ἁγίους διαλογισμοὺς, τοὺς εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ ἀφικουμένους εἶναι βούλεται, ὅτ' ἂν μηδὲν ἔχῃ νόθον ἐπιπροσθοῦν τῇ δυνάμει ἑαυτοῦ τὸ ἡγεμονικόν. Ὅτ' ἂν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ, τῷ θείῳ καθαρῶς ὁμιλῶν, ὁ γνωστικῶς μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος, προσεχέστερον ἐν ἕξει γίνεται ταυτότητος ἀπαθοῦς· ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν κεκτῆσθαι, ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν.

[2] *Ibid. II*, 18, p. 471.

[3] *Ibid. VI*, 9, 775-776.

[4] *Ibid. IV*, 22, p. 626-630.

[5] *Ibid. VII*, 11, p. 870 : Τούτῳ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνήρτηται πρὸς τὴν τοῦ τέλους κτῆσιν.

[6] *Ibid. VII*, 9, p. 864 : Ἀεὶ γὰρ κατορθοῖ ἐν πᾶσι πάντως, καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν πράξει καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐννοίᾳ.

de la perfection gnostique ou de la ressemblance aussi parfaite que possible de l'âme avec Dieu. Cette ressemblance consiste dans la participation à la nature et à la vie divine par la connaissance et par l'amour. Mais l'homme trouve en lui-même un obstacle à cette connaissance et à cet amour; et cet obstacle ce sont les passions auxquelles il est assujetti en naissant. Il doit donc s'en affranchir par la continence s'il veut diminuer la distance qui le sépare de Dieu; et ce n'est qu'au moment où, par ses efforts aidés de la grâce, il est parvenu à vivre dans son corps comme s'il n'en avait pas, et à n'agir que sous l'inspiration et selon la règle du principe spirituel, que tout obstacle à son union avec Dieu étant écarté, il participe à la vie divine et devient Dieu par adoption [1].

Telle est, dans ses rapports avec la morale stoïcienne, la gnose pratique de Clément d'Alexandrie. Nous n'avons pas dissimulé les traits de ressemblance qu'ont entre elles ces deux théories. Il est temps d'en montrer les différences essentielles.

[1] *Strom. IV*, 23, p. 632.

CHAPITRE VI

La Gnose et le Stoïcisme. — Différences qui les distinguent.

La comparaison que nous venons de faire ne permet pas de méconnaître qu'entre la morale stoïcienne et la gnose morale de Clément il y a des rapports remarquables. Malgré leur différence d'origine et de nature, le sage de Zénon et le gnostique du théologien d'Alexandrie ont plus d'un trait de ressemblance. Reste à savoir si cette ressemblance n'est pas plus apparente que réelle, et si sous des formes communes ne se cache pas un fond essentiellement différent.

Il ne faut pas croire que la ressemblance des formules soit toujours une raison suffisante pour conclure à l'identité de la doctrine. Clément nous avertit lui-même que dans l'exposition du christianisme, il parle quelquefois à dessein la langue des philosophes, afin de s'en faire écouter et de les convertir à la foi : « Il convient, dit-il, quand on expose « le christianisme aux philosophes, de leur parler le lan- « gage scientifique qu'ils connaissent, afin de leur faire « comprendre des vérités qu'ils ne se sont pas encore mon- « trés dignes de croire. Nous n'userons donc pas pour le « moment des paroles prophétiques, nous réservant de le « faire en temps opportun. Nous nous contenterons d'en « exprimer sommairement le sens en exposant la doctrine « chrétienne, de peur d'interrompre le fil de nos raison-

« nements et de n'être pas compris si nous citions les textes « de l'Écriture à ceux qui n'en ont pas l'intelligence... Que « si nos discours paraissent à quelques-uns peu conformes « aux Écritures du Seigneur, qu'on sache bien qu'ils en « tirent toute leur inspiration et toute leur vie, et qu'ils en « expriment le sens quoiqu'ils en négligent la lettre [1]. »

Il est un autre fait dont il faut tenir compte dans la comparaison du stoïcisme avec la morale de Clément. L'on sait que dans les écrits des derniers philosophes stoïciens, de Sénèque, par exemple, et surtout de Marc-Aurèle et d'Epictète, se trouvent un grand nombre de passages qui ont avec certains textes de l'Écriture une ressemblance frappante. Telle est en particulier l'analogie de pensées et la ressemblance d'expressions que l'on trouve entre certains traités de Sénèque et les épîtres de saint Paul, que des critiques graves ont cru pouvoir en inférer que la prédication de l'Apôtre des nations n'était pas demeurée inconnue au précepteur de Néron. Enfin, ce sera l'éternel honneur de la morale de Zénon, que plusieurs de ses maximes sur la nature de la vertu sont formellement vraies et conformes à la révélation chrétienne, de sorte que pour devenir utiles au salut ces maximes, comme le remarque Clément, n'ont besoin que d'être admises et consacrées par la foi [2]. Notre illustre docteur cite comme exemple ce principe enseigné par les stoïciens, que le sage fait tourner au profit de son âme et au progrès de sa vertu tout ce qui lui arrive en ce monde. « Ne doit-on pas admirer les stoïciens, dit-il, lorsqu'ils « enseignent que l'âme est indépendante du corps, et que « la maladie n'a pas de rapport nécessaire avec le vice, ni « la santé avec la vertu, mais que la maladie et la santé

[1] *Strom. VII*, 1, p. 828-829.
[2] *Ibid. VI*, 17, p. 823.

« sont au nombre des choses indifférentes? Job, cet homme « admirable par la perfection de sa continence et l'excel- « lence de sa foi, nous donne dans sa conduite un bel « exemple de cette vérité, lorsque tombant de la richesse « dans la pauvreté, de la gloire dans l'abjection, de la « beauté dans la difformité, de la santé dans la maladie, il « couvre de confusion son tentateur, bénit son créateur; « et, se montrant égal dans l'une et l'autre fortune, nous « enseigne que le gnostique peut user saintement de tous « les événements de la vie [1]. »

Pour toutes ces raisons l'on ne peut être autorisé à conclure de la ressemblance des formules employées par Clément et par les stoïciens à l'identité des deux doctrines. Nous ajoutons que la question n'est pas même de savoir si le docteur alexandrin, cherchant à présenter la morale évangélique sous une forme scientifique, a fait des emprunts à la théorie du Portique, mais bien si les emprunts qu'il a faits ne peuvent trouver ni leur place, ni leur justification dans la doctrine révélée. En un mot, il s'agit d'examiner ici si Clément s'est fait disciple de Zénon plus que les principes de la foi chrétienne ne lui permettaient de l'être.

Le doute peut porter sur trois chefs principaux: la part de la connaissance dans l'acte et l'habitude de la vertu, les diverses espèces d'actes vertueux, et enfin l'apathie morale. Examinons sur ces trois points la doctrine de Clément comparée à celle des stoïciens.

Nous avons dit que le disciple de saint Pantène donne

[1] *Strom. IV*, 5, p.572.—Cf. Sen. *Epist.*, 71, § 5 : *Hæc si persuaseris tibi et virtutem adamaveris (amare enim parum est) quidquid illa contigerit, id tibi, qualecumque aliis videbitur, faustum felixque erit : et torqueri, si modo jacueris ipso torquente securior, et ægrotare. si non maledixeris fortunæ, si non cesseris morbo. Omnia denique quæ cæteris videntur mala et mansuescent, et in bonum abibunt, si super illa eminueris* —§ 6 : *Hoc liqueat, nihil esse bonum, nisi honestum, et omnia incommoda suo jure bona vocabuntur, quæ modo virtus honestaverit.*

de la vertu la définition même adoptée par l'école stoïcienne. « La vertu, déclare-t-il avec les stoïciens, est la « disposition immuable de l'âme soumise à la raison dans « tous les actes de sa vie. » Cette définition, Clément l'entend-il dans le même sens que les stoïciens? Il y a lieu d'en douter. D'une part, on l'a vu, pour les stoïciens la vertu n'était autre chose que la *droite raison*, et la raison ne trouvait sa parfaite rectitude que dans la science. D'autre part, la science ou la sagesse, telle qu'ils l'entendaient, était purement rationnelle et théorique. Elle avait sans doute un côté pratique en ce qu'elle supposait dans le sage l'empire absolu sur tous les mouvements de la sensibilité ; mais en elle-même, elle ne contenait rien que de purement intellectuel et ne s'obtenait que par les procédés naturels de la raison dans la recherche du vrai. La vertu devenait ainsi le privilége de la science, et la perfection morale, le droit exclusif du philosophe.

Est-ce là l'idée que Clément s'était formée et qu'il nous présente de la vertu ? A ne considérer que certains passages de ses écrits, sans tenir compte de l'ensemble de sa doctrine, l'on pourrait le croire avec quelque fondement. Il est certain qu'il fait la part très-large à la connaissance dans l'acte vertueux, et que sous ce rapport quelques-unes de ses affirmations paraissent identiques à celles des stoïciens. Ainsi, non-seulement il regarde la connaissance comme un élément nécessaire de l'acte moral, mais il semble de plus identifier, dans l'homme, la vertu avec la science ou la gnose. La gnose est à ses yeux, comme la science pour les stoïciens, la cause formelle et la racine de tout acte vertueux [1]. Tandis que celui qui est dans l'igno-

[1] *Strom.* VI, 8, p. 774 : Ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης πράξεως λογικῆς ἡ γνῶσις ἂν εἴη ἄν.

rance est sujet au péché, celui qui est parvenu à la gnose est aussi semblable à Dieu que possible, et tout spirituel[1]. Clément définit la gnose comme la vertu : une *habitude* ou une *disposition immuable* [2] qui est la perfection de l'homme en tant qu'homme, et qui, dans tous les actes de la vie pratique, est toujours en harmonie avec elle-même et le Verbe divin. Conformément à cette notion de la vertu, il affirme plusieurs fois en termes exprès que le gnostique seul est vraiment religieux[3], que lui seul accomplit toujours et en toutes choses la plénitude du devoir, ou pratique la vertu parfaite (κατόρθωμα), tandis que les œuvres du simple fidèle ne sont que des vertus moyennes qui suffisent sans doute au salut, mais n'ont pas la parfaite rectitude produite par la science[4], et ne donnent pas droit à la plénitude de la récompense céleste. Il est difficile, nous le répétons, de méconnaître l'affinité de cette doctrine avec le stoïcisme. Cependant cette affinité est moins dans les idées que dans les formules, et, sous l'apparente conformité des principes et des conclusions, se cachent, nous allons le montrer, des différences essentielles.

La première et la plus importante de ces différences est celle qui distingue la gnose de Clément de la science stoïcienne.

Nous l'avons dit, la science des stoïciens est purement naturelle et théorique. C'est une connaissance raisonnée, dans laquelle n'entre aucun élément surnaturel et pratique, et qui ne se peut obtenir que par l'exercice de la raison et

[1] *Strom. IV*, 26, p. 640 : Ὁ γὰρ ἐν ἀγνοίᾳ ὢν ἁμαρτητικός τε ἐστὶ, καὶ γῆ καὶ σποδός· ὁ δὲ ἐν γνώσει κατεσθὼς ἐξομοιούμενος Θεῷ εἰς ὅσον δύναται.

[2] Εἴτ' οὖν ἡ γνῶσις ἕξις εἴτε διάθεσις εἶναι λέγοιτο, κ. τ. λ. *Strom. IV*, 22, p. 619. — Cf. *VII*, 10, p. 864, et *Pædag.*, I, 18, p. 156.

[3] *Strom. VII*, 1, p. 828.

[4] *Ibid. VI*, 13, p. 796.

par les procédés naturels de l'intelligence dans la recherche du vrai. C'est la raison elle-même ayant de l'homme et de ses devoirs, de la nature et de ses lois, une connaissance réfléchie, fondée sur des motifs dont elle se rend compte et dont la solidité la met à l'abri du doute et de la variation. Pour les stoïciens la vertu n'était donc autre chose que la conformité parfaite de la vie pratique à cette connaissance raisonnée et spéculative et un acte vertueux, un acte uniquement inspiré et réglé par elle. De là cette conclusion rigoureuse que le sage ou le philosophe seul était et pouvait être vertueux.

La gnose dans Clément a une tout autre signification. Si nous analysons la notion qu'en donne le docteur alexandrin, nous y trouvons deux éléments qui ne se rencontrent pas dans la science stoïcienne. En premier lieu la gnose n'est pas une connaissance purement naturelle. La raison n'y peut parvenir par ses propres forces, par les procédés qui lui sont naturels. Comme la foi, dont elle est la perfection, la gnose ne peut être donnée que par le Fils : c'est une illumination [1], une grâce, une science divine [2]. Elle ne saurait être produite ni par la coutume, ni par la culture des arts utiles, ni même par l'étude des sciences libérales : « Le « plus qu'on en puisse attendre, c'est que ces choses ser- « vent à l'âme de préparation et d'instrument pour ac- « quérir la gnose [3]. »

En second lieu, la gnose n'est pas purement théorique. Ce n'est pas, comme le dit Clément, une parole vide (λόγον ψιλόν), mais une parole pleine et féconde en œuvres. Si, d'une part, la parfaite vertu a la gnose pour racine; d'autre part,

1 *Pædag.* I, 5, p. 116.
2 *Strom.* III, 5, p. 534.
3 *Ibid.* VII, 3, p. 839.

la gnose ne se peut produire dans un cœur esclave des passions. Tel est le lien intime qui unit la gnose à la sainteté, que l'une ne va pas sans l'autre. « Il n'est pas possible que « ceux qui se laissent conduire par leurs passions reçoivent « la connaissance (γνῶσιν) de Dieu, ni par conséquent qu'ils « parviennent à leur fin, n'ayant aucune connaissance de « Dieu.... C'est la conduite de la vie qui produit l'ignorance de Dieu. Car il répugne absolument que celui qui « possède la science ne rougisse pas de flatter son corps [1]. » L'idée de gnose implique donc, dans Clément, l'idée de sainteté. C'est un état où domine sans doute la connaissance, mais où se trouve aussi la charité et qui rend l'âme semblable au Verbe divin, à la fois vérité et amour.

Cette notion de la gnose de Clément ne permet pas de confondre, quant au sens, sa définition de la vertu avec celle des stoïciens dont il emprunte le langage, et elle explique, en partie du moins, les contradictions que semblent présenter plusieurs passages de ses écrits sur cette matière.

Si d'une part il affirme que la parfaite vertu se confond avec la gnose, et que le gnostique seul est vraiment et parfaitement vertueux, d'autre part il répète plusieurs fois que la gnose est un don du Verbe incarné qui s'accorde sans doute à la recherche de l'intelligence, mais surtout à la pureté du cœur. La gnose n'est donc pas un privilége des esprits d'élite, cultivés par les études spéculatives. Les hommes les plus simples, les femmes, les enfants, les esclaves, n'en sont point exclus. « La vertu, dit-il, est commune à l'homme et à la femme. Car s'ils ont un même « Dieu, ils ont aussi un même Précepteur, une même

[1] *Strom. III*, 2, p. 530-531.

« Église, la même tempérance, la même modestie à pratiquer, des aliments communs, un même lit nuptial ; enfin « l'ouïe, la vue, comme la connaissance, l'espérance, l'obéissance, la charité, tout en eux est de même nature. « Or, ayant une même vie, une même grâce, un même « salut, ils doivent avoir aussi un même amour et une « éducation commune [1]. Aussi, dit-il ailleurs, l'Église en« tière est remplie de femmes aussi bien que d'hommes « vertueux qui ont passé leur vie à méditer cette mort qui « fait vivre au Christ. Car celui qui embrasse la religion « chrétienne peut être philosophe sans le secours des let« tres, qu'il soit Barbare ou Grec, esclave ou vieillard, en« fant ou femme.... Il y a pour l'homme comme pour la « femme, pour le libre et pour l'esclave la même obliga« tion de pratiquer la tempérance, la justice et les autres « vertus semblables, puisqu'ayant la même nature ils sont « capables de la même vertu [2] et de la même perfec« tion [3]. »

Ces paroles, qui ne sont du reste que le commentaire de la doctrine de saint Paul touchant l'universalité de la vocation au salut [4], seraient inconciliables avec les textes produits plus haut, si la gnose de Clément était de même nature que la science stoïcienne. La gnose n'est donc pas à proprement parler une science dans l'acception ordinaire du mot : elle ne s'obtient pas par les procédés qu'emploie naturellement l'esprit humain dans la recherche des vérités naturelles, ou du moins, ces procédés, quoique pouvant être utiles, ne sont pas indispensables à son acquisition. Elle est

[1] *Pædag.* I, 4, p. 103.
[2] *Strom. IV*, 8, p. 590.
[3] *Ibid. IV*, 19, p. 617 : Ταύτης τῆς τελειότητος ἔξεστιν ἐπ' ἴσης μὲν ἀνδρί, ἐπ' ἴσης δὲ καὶ γυναικὶ μεταλαβεῖν.
[4] *Gal.*, III, v. 28 : *Non est Judæus, neque Græcus : non est servus, neque liber : non est masculus, neque femina.* — Cf. *Rom.*, X, 12 ; I *Cor.*, XII, 13.

donnée directement par le Verbe incarné, précepteur et sanctificateur de l'homme, et l'homme se l'approprie en soumettant son esprit par la foi, et sa vie par les œuvres, à l'enseignement et à la grâce du Rédempteur. « Ainsi, dit « Clément, croire seulement et être régénéré, c'est la per« fection de la vie... Et celui qui a été régénéré (par le bap« tême) et illuminé, comme le mot l'indique, est délivré des « ténèbres, et de ce moment il est dans la lumière... Les « liens de l'ignorance sont bientôt rompus, d'un côté par la « foi de l'homme, de l'autre par la grâce de Dieu, puisque « les péchés sont remis par le seul médiateur qui puisse « assurer le salut. Par le baptême du Verbe, nous lavons « tous nos péchés, nous n'avons plus rien de mal en nous. « C'est là *la grâce unique qui nous éclaire* et qui fait « qu'après notre baptême nos mœurs ne sont plus ce « qu'elles étaient avant [1]. »

Enfin, voulant prévenir les interprétations malveillantes que des esprits prévenus pouvaient faire de ce qu'il disait en faveur de la philosophie et des sciences humaines, Clément s'explique en ces termes remarquables : « Que si, « pour prévenir des interprétations de gens toujours prêts « à blâmer, il est nécessaire d'expliquer comment nous « entendons que la philosophie, ayant pour objet la « recherche de la vérité, est cause partielle et coopérante « de l'intelligence de la vérité [2], nous déclarons qu'elle « est, il est vrai, à nos yeux, un exercice préparatoire à la « gnose, mais non pas une cause telle que, sans son con« cours et son aide, l'on ne puisse atteindre la vérité, et que, « par conséquent, il n'y ait pas de vérité connue sans la

[1] *Pædag.* I, 6, p. 113-116.
[2] Συναίτιον καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως.

« philosophie. Car, de fait, presque tous sans avoir suivi le « cours des études libérales, sans la philosophie grecque, « quelques-uns même sans la connaissance des lettres, « mûs seulement par la philosophie barbare et divine, « nous avons reçu efficacement, au moyen de la foi, la doc- « trine enseignée de Dieu, instruits par la sagesse qui « opère d'elle-même [1]. »

De ces textes réunis et comparés il résulte évidemment que la gnose n'est pas de même nature que la science proprement dite ; que, contrairement à la science humaine, elle est, aussi bien que la perfection de la vertu, accessible à tous, et qu'enfin elle peut s'acquérir sans le concours de la philosophie et même sans le secours d'une instruction élémentaire.

Dès lors, en admettant qu'il identifie la vertu parfaite avec la gnose, Clément ne la confond pas pour cela avec la science. Il emprunte le langage des stoïciens sans en adopter la doctrine, et son gnostique diffère essentiellement du sage du Portique.

La gnose est la perfection théorique et pratique de la foi. Clément en conclut qu'elle doit être et qu'elle est en effet la condition de la vertu parfaite. Il met entre les œuvres du gnostique et celle du fidèle la même différence qu'il établit entre la gnose et la foi. Cette différence n'est point une différence de nature, mais de degré. Les œuvres du fidèle sont de vraies vertus, des œuvres saintes, puisqu'elles procurent le salut. « Comment, dit le maître « d'Alexandrie, l'obéissance au Verbe ou à la raison, que « nous appelons la foi, ne produirait-elle pas le devoir ?... « Le devoir, en effet, suivant la définition des stoïciens,

[1] *Strom. I*, 20, p. 376.

« est l'acte parfait (κατορθούμενον) qui procède de l'obéis-« sance à la raison [1]. »

Les œuvres qui ont la foi pour principe sont donc bonnes et saintes parce qu'elles sont une obéissance au Verbe.

Mais cette obéissance, en quoi consiste la vertu, elle peut être plus ou moins entière et parfaite. Sa perfection formelle dépend de deux conditions : d'une part la connaissance de l'agent, de l'autre l'intention qu'il se propose ou le motif qui le fait agir. Il ne suffit pas, en effet, comme le remarque Clément, que l'œuvre soit bonne en elle-même, qu'il y ait obéissance matérielle au Verbe, pour qu'il y ait vertu ; il faut que l'œuvre soit voulue en tant que bonne, en un mot, qu'il y ait obéissance formelle. Or, c'est le motif qui détermine principalement ce dernier caractère, et le motif dépend lui-même de la connaissance et de la volonté. Tels sont les principes sur lesquels Clément fonde la différence qu'il met entre les œuvres de la foi et les œuvres de la gnose. L'œuvre gnostique réalise à son plus haut degré l'idée même de la vertu parce qu'elle renferme toutes les conditions d'une obéissance parfaite au Verbe. Non-seulement le gnostique fait ce que veut le Verbe, mais il le fait avec pleine connaissance et par amour. Son obéissance est pure de tout mélange de passion ou d'intérêt personnel, ce qui est le caractère propre de la parfaite vertu [2].

La même perfection ne se rencontre pas dans l'œuvre de la simple foi. Le fidèle, en tant que fidèle, n'agit ni avec la même perfection de connaissance, ni surtout avec la

[1] *Pæd.* 1, 13, p. 159 : Τὸ δὲ κατορθούμενον κατὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπακοὴν προσῆκον καὶ καθῆκον στωικῶν ὀνομάζουσι παῖδες. Dans ce passage, Clément ne tient aucun compte de la distinction qu'il observe ailleurs entre le καθῆκον et le κατόρθωμα des stoïciens, preuve évidente qu'il n'y attachait pas le sens rigoureux ni la même importance que ces philosophes.

[2] *Strom.* *VII*, 12, p. 871 : Ἡ δὲ ἀγάπη αὐτὴ δι' αὑτὴν αἱρετή, οὐ δι' ἄλλο τι.

même perfection de motif. « Il en est parmi les fidèles, « dit Clément, qui pratiquent la vertu en vue de la récom- « pense ou par crainte de Dieu. Une telle vertu est le fon- « dement de la gnose, un acheminement vers ce qui est « meilleur, une impulsion vers ce qui est parfait. Car, « est-il écrit, *la crainte de Dieu est le commencement de la* « *sagesse.* Celui qui est parfait, au contraire, *souffre tout,* « *supporte tout* par charité, *non pour plaire aux hommes,* « mais à Dieu [1]. La parfaite vertu, dit-il encore, ne se « propose d'autre but que de plaire à Dieu, sans regard à « la récompense... Il en est, au contraire, qui se font vio- « lence en vue des jouissances et du bonheur qui les « attendent après la vie ; ils sont heureux, sans doute, mais « ils ne sont pas encore parvenus, comme le gnostique, à « la plénitude de l'âge mûr que donne la charité envers « Dieu. Car il y a, dans l'Église comme dans les jeux « olympiques, des couronnes proposées aux hommes et « aux enfants [2]. »

En dernière analyse, la charité ou l'amour pur de Dieu est le caractère essentiel qui distingue, selon Clément, la vertu parfaite de la vertu moyenne. La vertu est parfaite lorsqu'elle est dépouillée de tout motif intéressé, quel que soit d'ailleurs ce motif ; elle n'a qu'une perfection relative lorsque son principal motif, bien que bon en lui-même, n'est pas le motif propre à la vertu parfaite, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même. Car, remarque notre saint docteur, pratiquer la justice par crainte de la punition ou par espoir de la récompense, ce n'est pas être juste de son propre mouvement ou par amour de la justice. L'action vertueuse perd donc de sa perfection, et, par suite, de son

[1] *Strom. VII,* 12, p. 874.
[2] *Ibid. VII,* 11, p. 871-872.

mérite, suivant que l'intérêt personnel de l'agent y a plus de part. Elle cesserait même d'être formellement vertueuse si, implicitement du moins, un motif plus pur ne se mêlait à celui de l'intérêt. « Dans ce cas, c'est la crainte ou l'es« poir qui rend juste ou plutôt qui donne les apparences « de la justice[1]. » Au contraire, l'action vertueuse est d'autant plus parfaite qu'elle procède d'un motif plus désintéressé, et elle n'atteint sa dernière perfection que lorsque l'agent l'accomplit, sans aucun retour sur lui-même, par amour pur de la justice ou de Dieu, source de toute justice.

Or, Clément appelle vertu gnostique celle qui est faite par amour pur de Dieu ou pour plaire uniquement à Dieu, et vertu de foi celle dont la crainte de Dieu ou l'espoir de ses récompenses est le principal mobile. Voilà pourquoi il attribue la perfection à la première et n'accorde à la seconde qu'une bonté relative. « La même action a un carac« tère différent, suivant qu'elle est faite par un motif de « crainte ou accomplie par un motif de charité, ou, en « d'autres termes, suivant qu'elle procède de la foi ou de « la gnose[2]. »

Ce n'est donc pas précisément la connaissance et encore moins la science, mais la charité qui distingue la vertu du gnostique de celle du fidèle. Si la connaissance est nécessaire pour l'accomplissement parfait du devoir, pour l'obéissance parfaite au Verbe, ce n'est qu'autant qu'elle est une condition indispensable de la charité. Celui-là est gnostique qui connaît Dieu, sa bonté et son amabilité infinies, de façon à le préférer à tout et à faire ce qu'il veut uniquement parce que sa volonté est bonne et sainte, ou,

[1] *Strom. IV*, 22, p. 629.
[2] *Ibid. IV*, 17, p. 615 : Τὸ αὐτὸ ἔργον διάφορον ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γενόμενον ἢ διὰ ἀγάπην τελεσθὲν, ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον.

en d'autres termes, de façon à l'aimer pour lui-même. Celui-là accomplit une œuvre gnostique ou parfaite, fût-il une femme, un enfant, un esclave, « qui ne considère pas « s'il en retirera quelque avantage ou quelque jouissance, « mais sert Dieu pieusement, porté à la pratique du de- « voir par l'amour de la bonté vraiment aimable [1]. »

Agir par amour de Dieu, c'est avoir la parfaite science du devoir, la vraie philosophie. « Nous ne pouvons tous « philosopher, dites-vous... Comment alors avez-vous cru? « Comment aimez-vous Dieu et le prochain, si vous n'êtes « philosophe?... Je ne sais pas lire, continuez-vous. Vous « savez du moins entendre, car l'ouïe ne s'apprend pas... « La sagesse de la foi peut se passer des lettres. Son « livre, à la fois divin et accessible à l'ignorance (τὸ ἰδιω- « τικὸν ἅμα καὶ θεῖον), c'est la charité qui s'imprime dans « l'âme [2]. »

La distinction établie par Clément entre les œuvres de la gnose et celles de la foi n'a donc rien d'injurieux ni de contraire à cette dernière. Clément n'a fait que commenter l'admirable épître de saint Paul aux Corinthiens [3]. Comme l'Apôtre des nations, il enseigne que les œuvres, même bonnes dans leur objet, n'ont de mérite dans l'ordre du salut que par la charité, et que la charité est la mesure de leur perfection formelle [4]. Il y a loin de cette théorie morale à celle des stoïciens.

La charité est donc une condition essentielle au mérite des bonnes œuvres dans l'ordre du salut. Mais, d'autre part, la charité qui a sa perfection dans la gnose a son principe

[1] *Strom. IV*, 22, p. 630.
[2] *Pædag.* III, 11, p. 299.
[3] I *Cor.* XIII.
[4] *Strom. IV*, 17, p. 614.

dans la foi. Clément en conclut que les actions des infidèles sont des péchés. « Ceux qui n'ont pas la science de la foi « (μὴ γνωστικοί), dit-il, produisent quelquefois des actes « bons en eux-mêmes, mais non d'une manière conforme « au Verbe (οὐ κατὰ Λόγον)... Ils n'agissent ni pour le « même motif ni avec la même intention que le gnostique, « quand ils livreraient leur corps au martyre. Car, comme « le dit l'Apôtre, *ils n'ont pas la charité* qui procède de la « gnose. Ainsi toute action faite avec science (ἐπιστήμη) est « bonne ; toute action produite sans science est mauvaise, « quels que soient le courage et la persévérance de l'agent « à l'accomplir. Car son courage n'est pas formellement « raisonnable, et son acte courageux n'a pas pour fin l'un « des moyens qui mènent à la vertu et des biens qui en « sont le fruit. Il en est de même des autres vertus morales « et des vertus qui ont la religion pour objet[1]. Toute ac- « tion d'un infidèle, dit plus explicitement encore le doc- « teur alexandrin, est péché. Car les Écritures enseignent « qu'il ne suffit pas de faire le bien en soi, mais qu'il est « nécessaire de se proposer une fin de ses actions et de « les accomplir d'une manière raisonnable[2]. »

Quel est le sens précis de ces paroles ? Faut-il les entendre d'une manière absolue et croire que le docteur alexandrin enseigne que les infidèles sont dans l'impuissance de produire un acte moralement bon ? Cette interprétation ne nous paraît pas conforme à sa pensée.

Observons d'abord que les expressions employées par Clément ne lui sont pas particulières : il les avait empruntées à saint Paul, et il est remarquable que saint Augustin,

[1] *Strom. VII*, 10, p. 867.
[2] *Ibid. VI*, 13, p. 796 : Πάντως δὲ ἔμπαλιν τοῦ ἐθνικοῦ πρᾶξις ἁμαρτητική.

s'appuyant, trois siècles après, sur l'autorité du grand Apôtre, tenait aux Pélagiens le même langage. « Qu'on exalte « autant que l'on voudra, disait le Docteur de la grâce, les « œuvres des infidèles, nous savons que la parole de l'Apôtre est vraie et invincible : *Tout ce qui ne vient pas de la « foi est péché*[1]. » Traitant le même sujet dans sa réfutation de Julien, l'évêque d'Hippone dit encore : « Les « bonnes œuvres que font les infidèles ne leur appartiennent pas, mais à celui qui tire le bien du mal. Ils n'ont « en propre que les péchés qu'ils commettent en faisant « mal ce qui est bien, parce qu'ils le font non avec foi « mais avec infidélité, c'est-à-dire avec une folle et pernicieuse volonté : volonté telle, que, suivant le témoignage formel du Christ, elle est cet arbre mauvais qui « ne peut produire que de mauvais fruits, c'est-à-dire des « péchés. Car, bon gré mal gré, *tout ce qui ne vient pas « de la foi est péché*[2]. »

On le voit, nous retrouvons dans saint Augustin les expressions mêmes de Clément d'Alexandrie, et l'un et l'autre ne font que répéter et interpréter les paroles de saint Paul. Or, le sens de ces paroles n'est pas que les infidèles ne puissent faire des œuvres naturellement bonnes et que sans la foi l'homme soit nécessairement condamné à commettre le mal; mais, pour nous servir des termes de saint Thomas, l'Apôtre et ses commentateurs veulent dire « que les

[1] Aug., *De Gestis Pelag.*, c. XVI, § 34 : *Quantumlibet opera infidelium prædicentur, Apostoli sententiam veram novimus et invictam : Omne quod non est ex fide, peccatum est.*

[2] *Ibid.*, lib. IV, *Cont. Jul. Pelag.*, c. III, § 32 : *Ex quo colligitur etiam ipsa opera quæ facient infideles, non ipsorum esse sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata quibus et bona malefaciunt; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate : qualis voluntas, nullo Christo dubitante, arbor est mala, quæ facere non potest, nisi fructus malos, id est, sola peccata. Omne enim, velis, nolis, quod non est ex fide, peccatum est.*

« infidèles ne peuvent faire des actions bonnes dans l'ordre « de la grâce, c'est-à-dire des œuvres méritoires[1]. »

Que ce soit là en effet la doctrine de Clément, plusieurs passages de ses écrits ne permettent pas d'en douter. Nous n'en citerons qu'un seul. Au premier livre de ses *Stromates,* voulant prouver la nécessité de la foi pour le salut, le docteur alexandrin suppose que ceux qui en manquent peuvent quelquefois pratiquer le bien. « Mais, ajoute-t-il · « après saint Paul, ce n'est pas par ses œuvres, c'est par « sa foi qu'Abraham a été justifié. Donc les bonnes œuvres « qu'ils peuvent faire maintenant (κἂν ἐνεργῶς ὦσι νῦν) ne « leur serviront de rien après cette vie s'ils n'ont pas la « foi[2]. » Évidemment ce n'est pas la bonté morale mais le mérite dans l'ordre du salut qui est refusé ici aux œuvres des infidèles. Nous avons vu ailleurs que Clément accorde à la philosophie grecque une influence salutaire sur les mœurs, qu'il parle avec éloge des vertus de plusieurs sages païens, preuve incontestable qu'il ne supposait pas que tout, doctrine et œuvres, fût nécessairement mauvais en dehors de la foi[3].

La vraie pensée de Clément sur ce point n'est donc pas douteuse. Il faut reconnaître néanmoins qu'elle n'est pas nettement formulée. Cette obscurité provient de la confusion qui se rencontre assez fréquemment dans ses paroles beaucoup plus que dans sa doctrine, de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel. Ainsi, par exemple, comme nous l'avons déjà remarqué, le mot λόγος a, dans Clément, des significations très-différentes. Il exprime à la fois le Verbe qui *éclaire tout homme venant en ce monde*, et

[1] D. Th., 22, 9, 10. ar. 4. *Non posse operari bona opera, quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen bona, ad quæ sufficit bonum naturæ, æqualiter operari posse.*
[2] *Strom. I*, 7, p. 338.
[3] *Ibid. VI*. 17, p. 824.

le Verbe qui éclaire l'homme par la révélation proprement dite et d'une manière surnaturelle; la raison dans l'homme connaissant Dieu naturellement et la raison dans l'homme le connaissant par la foi. Pour saisir sa véritable pensée, il faut savoir tenir compte de ces diverses acceptions dans lesquelles il prend le mot Verbe ou Raison. Lorsqu'il dit dans le texte qui nous occupe que l'action d'un infidèle est péché parce qu'elle n'est pas faite conformément au *logos*, il n'entend pas qu'elle soit absolument contraire à la raison, mais simplement qu'elle n'est pas faite conformément à la raison éclairée par la foi, ou si l'on veut au Verbe révélateur. Car sans la foi il n'y a pas de charité même initielle, et sans la charité une œuvre, quelque bonne qu'elle soit d'ailleurs, n'a aucun mérite dans l'ordre du salut.

Ces observations nous semblent suffisantes pour montrer les différences essentielles qui distinguent la doctrine de Clément, relativement au rôle de la connaissance dans l'acte vertueux et au mérite des diverses espèces d'action, du système de l'école stoïcienne. S'en rapproche-t-il davantage par sa théorie de l'apathie morale?

CHAPITRE VII

La Gnose et le Stoïcisme.—De l'Apathie.

Saint Augustin traitant de l'apathie dans son incomparable *Cité de Dieu*[1] en parle en ces termes : « L'état de « l'âme que les Grecs appellent apathie et que nous pour- « rions traduire en latin par impassibilité, entendu en ce « sens qu'il exclut de la vie les affections qui se produisent « contrairement à la raison et troublent l'esprit, est un état « assurément très-bon et très-désirable, mais il n'est pas « de ce monde. Car ce ne sont pas des hommes ordinaires, « ce sont les hommes les plus pieux, les plus justes, les « plus saints qui nous crient tous d'une voix : *Si nous pré- « tendons être exempts de tout péché, nous nous séduisons « nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous.* Cette espèce

[1] Lib. XIV, c. IX : *Illa quæ ἀπαθεια græce dicitur, quæ si latine posset impassibilitas diceretur, sic intelligenda est (in animo quippe non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus vivatur quæ contra rationem accidunt mentemque perturbant, bona plane, et maxime optanda est, sed nec ipsa hujus est vitæ. Non enim qualiumcumque hominum vox est, sed maxime piorum, multumque justorum atque sanctorum : si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Tunc itaque ἀπαθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc autem satis bene vivitur, si sine crimine : sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat. Porro si ἀπαθεια ista dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicat esse pejorem? Potest ergo non absurde dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris, et sine ulla tristitia futuram : non ibi autem futurum amorem, gaudiumque quis dixerit, nisi omni modo a veritate seclusus? Si autem ἀπαθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est, secundum Deum vivere volumus : in illa vero beata, quæ sempiterna promittitur, plane speranda est*

« d'apathie n'existera donc qu'au moment où il n'y aura « nul péché dans l'homme. Pour le présent, c'est assez « bien vivre que vivre sans crime : mais prétendre vivre « sans péché ce n'est pas agir de façon à être exempt de « péché. Que si par le mot apathie on veut exprimer un « état où l'âme ne serait plus affectée d'aucun sentiment, « qui n'estimerait cette torpeur pire que tous les vices? « L'on peut donc dire sans absurdité que la parfaite béati- « tude sera un jour exempte de l'aiguillon de la crainte et « de toute tristesse : mais qui pourrait soutenir sans rompre « absolument avec la vérité qu'il n'y aura plus alors ni « amour ni joie? Si donc on entend par apathie l'exemption « de toute crainte, l'absence de toute douleur, il n'y faut « pas prétendre en cette vie, mais nous devons évidem- « ment l'espérer dans cette autre vie bienheureuse et éter- « nelle qui nous est promise. »

Saint Augustin détermine ici les divers sens qui peuvent être attribués au mot apathie. Il en distingue deux principaux. On peut entendre d'abord par apathie un état où l'âme soit complétement exempte et libre des passions qui troublent l'esprit et sont contraires à la raison. Apathie serait alors synonyme d'impeccabilité, et saint Augustin, d'accord en cela avec tous les docteurs catholiques, déclare que cet état, en tant qu'il exclut toute espèce d'imperfection, est sans doute souverainement désirable, mais n'est pas de ce monde. On peut entendre en second lieu par apathie l'état d'une âme devenue complétement inaccessible à toute espèce d'émotions et de sentiments, tels que la crainte, la tristesse, l'espérance, la joie et l'amour. En ce sens, apathie est synonyme d'impassibilité ou d'insensibilité. Saint Augustin n'hésite pas à dire que cet état qui condamnerait l'âme à une sorte de torpeur est pire que

tous les vices et qu'il ne peut exister pour l'homme ni en ce monde ni en l'autre. Il reconnaît cependant que l'idée de la vie bienheureuse, telle que nous l'espérons, exclut certaines affections qui nous émeuvent ici-bas, comme, par exemple, la crainte et la tristesse ; mais il n'admet pas que nous puissions en être complétement exempts en ce monde.

Ces distinctions établies, comment faut-il entendre l'apathie attribuée au sage par les stoïciens, et au gnostique par Clément d'Alexandrie ?

Nous l'avons dit, saint Jérôme et saint Augustin ne sont pas d'accord sur le sens qu'il faut donner à l'apathie stoïcienne. Le premier suppose qu'il s'agit d'une apathie absolue qui rendrait l'homme tout à la fois impeccable et impassible, et il s'élève avec force contre l'orgueilleuse prétention de ces philosophes qui attribuent à la créature une perfection morale qui ne peut appartenir qu'à Dieu. « Peut-il y avoir, dit-il, une plus grande témérité que de « s'attribuer, je ne dis pas la ressemblance mais l'égalité « avec Dieu, et de concentrer ainsi dans une seule propo- « sition le venin de toutes les hérésies qui ont leur source « dans les philosophes, et principalement dans Pythagore « et Zénon, le chef de l'école stoïcienne. Car les stoïciens « prétendent que les émotions qu'ils appellent en grec *pas-* « *sions*, que nous pourrions nommer en latin *perturbations*, « à savoir la tristesse et la joie, l'espérance et la crainte, « dont les deux premières ont pour objet le présent et les « deux autres l'avenir, peuvent être complétement dé- « truites, de façon à ce qu'il ne reste plus dans l'homme, « par l'effet de la contemplation et d'une pratique con- « stante de la vertu, ni fibre ni racine des vices[1]. »

[1] Hier., *Init. epist. ad Ctesiph. adv. Pel.* *Quæ enim potest alia major*

Saint Augustin n'entend pas de la même manière l'apathie stoïcienne. Il s'appuie sur le témoignage de Cicéron et d'Aulu-Gelle pour établir que la doctrine des stoïciens, touchant les passions de l'âme, diffère peu de celle des autres philosophes, des péripatéticiens, par exemple, et des platoniciens. « Il me semble, dit-il, que la question de savoir si le sage est sujet aux passions ou s'il en est absolument affranchi est une simple dispute de mots. Car « j'estime que les stoïciens ne sont point au fond d'un « sentiment contraire à celui des platoniciens et des péripatéticiens, malgré la différence des termes qu'ils emploient... Les uns et les autres prétendent que les passions « ne dominent point sur l'âme du sage. Et quand les stoïciens disent que le sage n'y est point sujet, ils n'entendent peut-être autre chose, sinon que sa sagesse, en tant « qu'elle le rend sage, n'en est ni obscurcie ni souillée. « Mais elles se produisent dans l'âme du sage, sans troubler la sérénité de la sagesse, par la préférence des « choses qu'ils appellent avantages ou inconvénients, quoi- « qu'ils refusent de les appeler biens ou maux [1]. »

D'après cette interprétation du grand évêque d'Hippone, l'apathie stoïcienne ne consisterait pas dans l'insensibilité

esse temeritas, quam Dei sibi non dicam similitudinem, sed æqualitatem vendicare, et brevi sententia omnium hæreticorum venena complecti, quæ de philosophorum, et maxime Pythagoræ et Zenonis, principis stoicorum, fonte manarunt. Illi enim quæ Græci appellant πάθη, nos perturbationes possumus dicere, ægritudinem videlicet et gaudium, spem et metum, quorum duo præsentia, duo futura sunt, adserunt extirpari posse de mentibus, et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere meditatione et assidua exercitatione virtutum.

[1] *De Civit. Dei*, lib. IX, c. IV : *Quæ si ista sunt, aut nihil, aut pene nihil distat inter stoicorum, aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum : utrique enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere stoïci, quia nequaquam ejus sapientiam qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis, salva serenitate sapientiæ, propter illa quæ commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala.*

ou l'absence absolue de toute émotion sensible, mais dans l'empire absolu sur les diverses passions de l'âme. Le sage des stoïciens subirait, comme les autres hommes, les émotions qui préviennent la raison; mais, tandis que les hommes ordinaires cèdent à ces émotions et considèrent comme un mal ou un bien les choses qui les produisent, le sage s'en rendrait maître et en porterait toujours un jugement solide et conforme à la raison [1].

Nous ignorons si Clément a entendu comme saint Augustin l'apathie stoïcienne, mais nous croyons pouvoir établir que sa propre doctrine, en cette matière, ne diffère pas au fond de la doctrine de l'évêque d'Hippone et des autres docteurs catholiques.

En effet, l'apathie gnostique dans laquelle il fait consister la perfection du chrétien et la ressemblance avec Dieu n'implique pas nécessairement, dès cette vie, l'impeccabilité, ni dans l'autre, l'insensibilité absolue de l'âme béatifiée.

« Notre Précepteur, dit-il, est semblable à Dieu son « Père, dont il est le Fils, absolument exempt de tout « péché, de tout reproche, de toute passion... Il est « l'image, pure de toute tache, qui nous est proposée, le « modèle que notre âme doit employer toutes ses forces à « imiter et à reproduire. Il est libre de toutes les émotions « qui troublent le cœur humain, et seul il est juge, parce « que seul il n'est pas sujet au péché. Quant à nous, nous « devons travailler à pécher le moins possible. Notre pre- « mier soin, notre première étude doit être de nous délivrer

[1] Cette interprétation de saint Augustin n'est pas généralement admise, et nous croyons que celle de saint Jérôme est plus conforme aux principes fondamentaux de la morale du Portique. Du reste, il est assez difficile de mettre les stoïciens d'accord avec eux-mêmes, et l'on sait que Plutarque a fait un livre de leurs contradictions.

« des passions et des maladies de l'âme. Ce qu'il y a de « meilleur et de plus parfait, c'est de ne commettre absolu- « ment aucun péché, privilége qui n'appartient qu'à Dieu « seul. Le second degré de la perfection est de ne jamais « commettre volontairement le mal, ce qui est le propre « du sage ; le troisième de ne pas tomber fréquemment « dans les fautes involontaires, ce qui appartient aux « disciples les plus généreux du divin Précepteur. Enfin « le plus humble degré de la vertu est, pour nous, de ne « pas demeurer dans l'habitude du péché... Le Verbe est « le seul qui soit sans péché. Car le péché est naturel et « commun à tous les hommes[1]. »

Cette doctrine est évidemment la doctrine même de saint Augustin. Il est vrai qu'ailleurs Clément semble accorder au parfait gnostique l'impeccabilité dont il fait ici le privilége exclusif du Verbe.

« L'habitude, dit-il, devient naturelle à celui qui s'en « fait, par l'exercice gnostique, une vertu inamissible; car « comme la pesanteur est propre à la pierre, ainsi la « science inamissible l'est à celui dont nous parlons, non « involontairement, mais de son bon gré, par la puissance « raisonnable, gnostique et prévoyante. Le gnostique par- « vient donc à ne pouvoir perdre la vertu, parce qu'il ne « peut perdre la précaution; il vient, par la précaution, « à ne pécher plus, et par le droit raisonnement (εὐλο- « γίσθιας) à rendre la vertu inamissible. La gnose est « donc une très-grande chose, puisque par elle on conserve « ce qui rend la vertu inamissible[2]; » c'est-à-dire la prévoyance, la précaution, le bon raisonnement que le gnos-

[1] *Pædag.* I, 2, p. 99.—Cf. *Pædag.* III, 12, p. 307 : Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ Λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν, πᾶσιν ἔμφυτον, καὶ κοινόν.

[2] *Strom.* VII, 7, p. 859.

tique, en tant que gnostique, conserve toujours et ne peut pas ne pas conserver, tant qu'il est gnostique, encore qu'il le conserve volontairement et librement. « Celui, dit-il « ailleurs, qui a appris à aimer Dieu, de façon à ce que « cet amour soit en lui une habitude, possèdera une vertu « dont ni la veille, ni le sommeil, ni aucune image sensible « ne le feront déchoir, car il est de la nature de l'habitude « de n'être pas instable et transitoire, mais stable et per- « manente [1]. » Enfin, au sixième livre de ses *Stromates*, Clément, après avoir distingué deux espèces de purifications de l'âme, l'une qui consiste à s'abstenir du mal et l'autre à faire le bien, ajoute dans le même sens : « Celui qui s'est « appliqué par la pratique de la vertu à croître dans la « justice demeure établi dans l'habitude immuable de faire « le bien comme Dieu lui-même [2]. »

Quel est le sens de ces paroles ? Pour le comprendre, il faut se rappeler que Clément attribue partout à son gnostique l'habitude consommée de la vertu. Cette habitude, fondée sur la science approfondie de la foi et acquise par la pratique du bien, n'est pas une simple disposition encore douteuse et changeante telle qu'on la trouve dans les commençants. Elle est, par comparaison avec cette dernière, fixe, permanente et immobile. C'est ce qu'explique Clément par ces paroles : « Tant que la partie principale « de l'âme demeure dans un changement et dans l'insta- « bilité, la force de l'habitude ne s'y peut pas conserver [3]. » L'habitude ainsi comprise, étant une seconde nature, suppose donc quelque chose de permanent et d'immuable, et c'est là précisément ce qui constitue, d'après Clément, le

[1] *Strom. IV*, 22, p. 627.
[2] *Ibid. VI*, 7, p. 771.
[3] *Ibid. VI*, 9, p. 778.

caractère propre de la vertu gnostique. Cette vertu se distingue de la vertu commune en ce qu'elle n'est pas, dans le parfait chrétien, une disposition douteuse et changeante, mais une habitude, un état fixe et permanent. Est-ce à dire que cette habitude une fois acquise ne puisse plus défaillir, qu'elle rende désormais pour celui qui la possède tout péché impossible? Assurément ce n'est pas la pensée de Clément. Il suppose évidemment que le gnostique peut toujours déchoir de l'habitude de la vertu qu'il a acquise, puisqu'il doit faire des efforts continuels pour la conserver et demander à Dieu la grâce de la persévérance. « Le « gnostique, dit-il à l'endroit même où il élève plus haut « la perfection de sa vertu, le gnostique parfait (κορυφαῖος) « demande l'accroissement et la permanence dans la con- « templation. Bien plus, il doit demander de ne jamais « déchoir de la vertu, joignant à sa prière la coopération « la plus active et les soins les plus constants, afin de se « maintenir dans une immuable persévérance [1]. »

« Voilà donc, remarque Bossuet [2], de quelle manière le gnostique ne peut déchoir et comment sa vertu est inamissible, parce qu'il fait tout ce qu'il faut pour la rendre telle : car il prie et demande à Dieu d'être bon ; et non content de prier et de laisser ensuite tout faire à Dieu, *il s'aide lui-même*, comme dit saint Clément [3] ; et les secours qu'il se donne sont ceux que ce même Père a expliqués un peu après ; c'est-à-dire la prévoyance, la précaution et le bon raisonnement, pour conserver en lui-même tout ce qui rend la vertu inamissible. »

Si l'apathie de Clément n'est pas l'impeccabilité, elle est

[1] *Strom. VII, 7. p. 859* : Καὶ μὴν μηδὲ ὑποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτος διαγενέσθαι. — *Cf. Ibid.* p. 853.
[2] *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. VI, sect. 6.
[3] *Strom. VII, 7*, p. 853.

bien moins encore cet état d'impassibilité absolue qui exclut tout désir, cette torpeur de l'âme pire que tous les vices, dit saint Augustin.

Il est vrai que Clément exclut le désir de l'état de perfection gnostique. Mais exclut-il absolument toute espèce de désirs, toute espèce d'émotion de l'âme? Là est la question.

Remarquons d'abord avec Bossuet que dans la plupart des passages où Clément semble exclure le désir, il se sert du mot de *concupiscence* (ἐπιθυμία), qui ne signifie pas désir en général, mais presque toujours cupidité, convoitise, laquelle est la source des mauvais désirs, principalement de ceux qui portent aux plaisirs des sens. Or, quand bien même le gnostique serait exempt de ces sortes de désirs, on ne pourrait en conclure qu'il fût absolument impassible et que son état fût un état d'impassibilité. La difficulté n'est donc pas dans l'interprétation des passages où Clément se sert de ce mot de concupiscence, dont l'acception a été consacrée par les Écritures tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Mais il est d'autres endroits, et particulièrement un passage du sixième livre des *Sromates*, où Clément se sert d'un mot plus général (ὀρέξις), qui se prend ordinairement dans le sens d'un bon désir ; de sorte qu'en excluant ce désir de la perfection chrétienne, il semble dire que le gnostique ne désire absolument rien, qu'il est absolument impassible.

Rappelons ce passage afin qu'on en voie mieux la suite, et la difficulté qu'il soulève. Clément commence ainsi : « Le gnostique n'a de passions que celles qui sont néces- « saires pour la subsistance du corps, comme la faim et la « soif et les autres de même nature [1]. » Il expose ensuite

[1] *Strom. VI*, 9, p. 775.

trois degrés de perfection dont l'un regarde Notre Seigneur, l'autre les apôtres, et le troisième les autres parfaits. Pour le Sauveur, son corps, conservé par une vertu supérieure, n'avait besoin ni de manger, ni de boire, que pour montrer seulement qu'il n'était pas un fantôme ; et « en un mot, ajoute-t-il, il était absolument impassible, « n'ayant aucun mouvement de passion, ni de plaisir, ni « de douleur [1] » — Quant aux apôtres, Clément met hors de doute « qu'après la résurrection du Sauveur ils étaient « maîtres de la colère, de la crainte et de la convoitise ; » il ne leur laisse même pas « ce qui paraît bon à quelques « philosophes dans les mouvements passionnés, comme « sont l'audace, l'émulation, la joie, la cupidité, à cause « d'une certaine fermeté d'âme qui fait qu'ils ne changent « en aucune sorte [2]. » Et il conclut que ces passions, quoique bonnes dans l'opinion de quelques-uns, « ne doivent « pas être admises dans l'homme parfait » duquel il exclut encore, pour les raisons qu'il en apporte, la colère, l'émulation, la jalousie, l'amitié vulgaire, même la vertu qui tranquillise l'esprit (εὐθυμία), « car rien ne peine le gnostique. » — Enfin « il ne tombe en aucune sorte dans la « concupiscence ni dans l'appétit : il n'a besoin, quant à « son âme, d'aucune autre chose, étant toujours avec son « bien-aimé, et pour toutes ces raisons, il fait l'effort qu'il « peut pour être semblable au Maître jusqu'à l'impassibilité [3]..... Le gnostique, l'homme parfait, doit donc être « exempt de toute espèce de passion de l'âme.... En effet, « qu'a-t-il besoin de courage n'étant plus dans les maux,

[1] *Strom. VI*, 9, p. 775 : Αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ, οὔτε λύπη.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* p. 776 : Οὔτ' οὖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀρέξει τινὶ περιπίπτει .. ὥστε ἕνεκα γε τούτων, ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπάθειαν.

« parmi les choses fâcheuses; n'y étant plus même pré« sent, mais tout entier avec celui qu'il aime[1]? Qu'a-t-il « besoin de la tempérance, puisqu'il n'est plus sujet aux « concupiscences pour lesquelles elle est nécessaire? Car « avoir encore des concupiscences à la répression desquelles « la tempérance est nécessaire est le propre non d'un cœur « pur, mais troublé par les passions[2]. » On ne pourrait prendre ces paroles de Clément au pied de la lettre sans le faire tomber dans des erreurs trop grossières pour un si grand homme, et sans aller contre les réserves et les restrictions qu'il y apporte lui-même dans d'autres endroits de ses ouvrages. Comme le remarque Bossuet, si l'on ne prend les expressions des plus grands auteurs avec un esprit d'équité, on leur fait tout renverser.

Pour interpréter ici avec cet esprit d'équité, qui n'est à bien prendre que l'esprit de saine critique, les affirmations du docteur alexandrin, nous devons chercher à découvrir sa vraie doctrine, sa pensée tout entière d'abord sur l'apathie de Jésus-Christ, puis sur celle des apôtres, et enfin sur l'impassibilité des autres parfaits.

Dieu est par nature absolument libre de toute passion. Il est essentiellement et souverainement apathique. « L'homme est essentiellement (κατὰ τὴν οὐσίαν) sujet aux « passions... Dieu, au contraire, est exempt de passion, de « colère et de cupidité[3]. Ce serait une erreur impie d'at« tribuer à Dieu les émotions de joie, de tristesse, de « crainte, de colère, de vengeance qui troublent et agi« tent notre âme. Car la nature divine est impassible :

1 *Strom. VI*, 9, p. 776 : Πῶς οὖν ἔτι τούτῳ τῆς ἀνδρείας χρεία; μὴ γινομένῳ ἐν δεινοῖς, τῷ γε μὴ παρόντι· ὅλῳ δὲ συνόντι τῷ ἐραστῷ.
2 *Ibid.* : Τίς δὲ καὶ σωφροσύνης ἀνάγκη, μὴ χρῄζοντι αὐτῆς, κ. τ. λ.
3 *Ibid. IV*, 23, p. 632.

« elle exclut tout trouble et tout changement[1]. Dieu ne « peut donc pratiquer la continence, n'étant sujet à aucune « émotion qu'il lui soit nécessaire de contenir[2]. »

Telle est la nature de l'apathie divine : elle est absolue. Dieu est essentiellement et absolument exempt de toute émotion passive et de tout sentiment qui implique en lui trouble, succession ou changement. Il est, suivant l'expression adoptée par l'École, un *acte pur*.

En est-il de même du Verbe incarné, et Clément a-t-il attribué à Jésus-Christ une apathie de même nature que celle de son Père? On l'a prétendu[3] en se fondant précisément sur le passage du sixième livre dont nous cherchons à déterminer le sens. Cette prétention n'est pas fondée.

Clément dit, il est vrai, que le Sauveur « était absolu- « ment impassible, n'ayant aucun mouvement de passion, « ni de plaisir, ni de douleur. » Est-ce à dire, au pied de la lettre, que, d'après notre saint docteur, le Sauveur n'avait le sentiment ni de la faim ni de la soif, ni de la douleur ou de la tristesse, ni de la frayeur et de tant d'autres passions marquées expressément dans l'Évangile? Dans ce cas, il faudrait ranger Clément parmi les Docètes et soutenir qu'il n'a pas admis la réalité de l'incarnation. Or les textes les plus formels s'opposent à ce qu'on attribue cette hérésie au savant prêtre d'Alexandrie.

En effet, il enseigne pour ainsi dire à chaque page de ses écrits l'incarnation du Verbe et la double nature, divine et humaine, du Sauveur. « Le Verbe, dit-il après saint « Jean, s'est fait chair afin de se rendre visible[4]. Pareil à « une perle précieuse dont le corps transparent et lucide

[1] *Strom. II*, 16, p. 466.
[2] *Ibid.* p. 471.
[3] Doehne, *De Γνώσει*, p. 105. Alin.
[4] *Strom.* V, 3, p. 654 : Ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γίνεται...

« semble rayonner de lumière et de vie à travers la co-« quille et le corps d'un poisson, ainsi le Verbe, Dieu in-« carné (σαρκωθεὶς), resplendit, lumière des âmes, à tra-« vers son corps transparent et radieux[1]. Le Verbe, Fils de « Dieu, s'est revêtu d'une chair accessible aux cinq sens[2]. » Le Verbe s'est donc incarné : il a pris un corps réel, un corps sensible. Mais n'a-t-il pris que le corps humain? Non, répond Clément, il a pris l'homme tout entier : il s'est fait homme. « Le Verbe de Dieu lui-même te parle, « dit-il au monde païen, afin de faire rougir ton incrédu-« lité; oui, dis-je, le Verbe de Dieu, qui *s'est fait homme*, « afin que tu puisses apprendre d'un homme comment un « homme peut devenir Dieu[3]. Crois à l'Homme-Dieu, « homme; crois au Dieu vivant qui a souffert, qui est « adoré; croyez, esclaves, à celui qui est mort[4]. » Que peut-on demander de plus clair et de plus formel sur la double nature de Jésus-Christ? Il n'est pas étonnant, après cela, que Clément range les Docètes au nombre des hérétiques séparés de la véritable Église[5]. Sa doctrine sur l'incarnation du Verbe est donc orthodoxe. Le Fils de Dieu s'est fait homme : il a réellement pris un corps et une âme semblables aux nôtres.

Or il suit de là, par une conséquence nécessaire, que le Sauveur n'a pu être, sous tous les rapports, complétement impassible. L'homme, en effet, d'après Clément lui-même, est essentiellement (κατὰ τὴν οὐσίαν) sujet aux passions. Le Verbe, prenant la nature humaine, a dû prendre ce qui est

[1] *Fragm. Clem. Alex.*, p. 1014.
[2] *Strom. V*, 6, p. 665.
[3] *Cohort.* c. I, p. 8 : Ναί φημι, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος.
[4] *Ibid.* c. X, p. 84 : Πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ Θεῷ· πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι.
[5] *Strom. VII*, 17, p. 900.

essentiel à cette nature, et par conséquent devenir passible en se faisant homme. C'est une conséquence qui n'a pu échapper à un aussi grand docteur que Clément. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que le Verbe incarné a *souffert*, qu'il est *mort*. Il donne de plus la raison pour laquelle il a voulu prendre une chair passible et la nature humaine. « Le Verbe du Père, dit-il, sa vertu, sa puissance et sa « sagesse, est aussi le maître de ceux qui ont été formés « par lui. Nul plaisir ne peut le distraire du soin qu'il a « des hommes, lui qui, après avoir pris une chair passible « par nature, l'a formée à devenir impassible par habi- « tude[1]. Ayant pris une chair sensible, il est venu mon- « trer aux hommes qu'ils avaient des forces suffisantes « pour observer les commandements[2]. »

Il faut tenir compte de ces déclarations pour déterminer le vrai sens du passage cité du sixième livre. Évidemment elles ne permettent pas qu'on prenne au pied de la lettre ce que Clément y dit de l'apathie du Sauveur. En ôtant à Jésus-Christ la faim, la soif, le plaisir, la douleur et les autres passions de l'âme, ce n'est pas le sentiment qu'il lui veut ôter, mais la sujétion, la nécessité, en un mot, l'involontaire. Et tel est, en effet, le caractère de l'apathie du Verbe incarné. Elle diffère de l'apathie divine proprement dite en ce que Dieu n'éprouve et ne peut éprouver ni émotion sensible, ni mouvement passionné quelconque, tandis que l'Homme-Dieu sur la terre demeurait par sa nature humaine sujet au sentiment du plaisir et de la souffrance, de la joie et de la douleur. Ce qui le distinguait sous ce rapport du reste des hommes, c'est que,

[1] *Strom. VII*, 2. p. 832 : Ὅς γε καὶ τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν.
[2] *Ibid.* p. 833.

d'une part, il était absolument exempt de la concupiscence, et que, d'autre part, il ne se produisait en lui aucun mouvement de passion involontaire. Tout, dans sa double nature, était soumis à la personne divine. La nécessité n'y avait nulle part.

En était-il de même des apôtres, et le gnostique, le chrétien parfait peut-il s'élever en cette vie jusqu'à n'avoir plus aucun mouvement de passion involontaire?

D'après l'enseignement commun des docteurs catholiques, non-seulement les apôtres parvenus au plus haut degré de perfection gnostique restaient sujets aux mouvements involontaires, mais encore, par la faiblesse commune de l'humanité dont ils ne pouvaient être tout à fait exempts, ils leur cédaient quelque chose. « Qu'y a-t-il, dit « saint Augustin, chez le nouveau peuple de Dieu de plus « saint que les apôtres? Et cependant le Seigneur leur a « ordonné de faire cette prière : *Pardonnez-nous nos of-* « *fenses*. Il n'y a donc pour toutes les âmes pieuses qui « gémissent sous le poids de cette chair corruptible et dans « l'infirmité de cette vie qu'une seule espérance, c'est que « nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ le « juste, et c'est lui qui nous obtient le pardon de nos « péchés[1]. »

Nous pensons avec Le Nourry et Bossuet que Clément n'avait pas un autre sentiment. Les fortes expressions qu'il emploie au sixième livre de ses *Stromates* pour nous peindre l'apathie gnostique des apôtres et des parfaits,

[1] Lib. III, *Contr. duas epist. Pelag.*, c. v, § 15 : *Quid sanctius, in novo populo, apostolis? Et tamen præcepit eis Dominus in oratione dicere : dimitte nobis debita nostra. Omnium igitur piorum, sub hoc onere corruptibilis carnis et in istius vitæ infirmitate gementium, spes una est quod advocatum habemus ad Patrem Jesum Christum justum et ipse est exoratio peccatorum.*—Cf. Ennar. in ps. 142, et serm. 135 in Joann.

se doivent prendre avec les tempéraments qu'exigent l'ensemble de sa doctrine et les restrictions qui sont évidemment dans sa pensée quand elles ne sont pas sous sa plume. Il ne faut pas oublier que Clément voulait montrer au paganisme un sage plus grand et plus parfait que le sage du Portique; mais cette préoccupation ne l'emporte pas jusqu'à méconnaître, comme l'avaient fait les stoïciens, les conditions de la nature humaine. Si donc il nous représente les apôtres et les parfaits comme exempts de toute espèce de passion, c'est à cause, dit Bossuet, que les apôtres et les parfaits, s'ils ne venaient pas tout à fait, comme Jésus-Christ, à n'avoir rien en eux d'involontaire, ils en venaient jusqu'au point qu'ils n'en étaient pas abattus, et que s'ils recevaient quelques blessures légères, non-seulement ils n'en recevaient point de mortelles, mais encore ils n'en recevaient point qui altérât leur santé. Ce langage d'ailleurs n'est point particulier à Clément. On le retrouve même dans les Pères de l'Église latine. « Telle est, dit « entre autres saint Ambroise, la puissance de la sain- « teté consommée qu'elle rétablit l'âme dans une sorte « d'enfance spirituelle qui ignore les voies de l'erreur, et, « voulût-elle commettre le crime, n'en a plus le pouvoir « parce qu'elle est désaccoutumée de savoir pécher[1]. »

On n'accusera pas le maître de saint Augustin d'avoir, plus que son illustre disciple, méconnu l'infirmité humaine au point de lui attribuer l'impeccabilité. Et cependant les expressions qu'il emploie sont au moins aussi fortes que celles dont s'est servi Clément d'Alexandrie. Mais, comme le remarque très-judicieusement le savant Potter,

[1] *Tanta vis consummatæ emendationis est ; ut in quamdam pueritiæ redeat spiritualis ætatem, quæ vias erroris ignoret, crimen etiamsi velit, non possit admittere, quia desueverit usum nosse peccandi.* (*Serm. XXII, in ps.* 118, § 4.)

les Pères ont coutume d'employer, dans un sens large, les termes d'*apathie* et d'*impeccabilité* pour désigner cet état pacifié d'une âme qui, par l'habitude de la vertu, n'éprouve plus d'entraînement vers le mal et ne succombe pas à des péchés graves [1].

Que telle soit la nature de l'apathie attribuée par Clément aux apôtres et aux parfaits gnostiques, l'on ne peut guère en douter quand on cherche sa pensée non dans un passage isolé, mais dans l'ensemble de sa doctrine.

Or, un premier point incontestable de cette doctrine c'est que seul Jésus-Christ est sans péché. Clément, nous l'avons vu, le déclare formellement, et la raison qu'il en donne c'est que « pécher est chose innée et commune à tous les « hommes [2]. »

En second lieu, Clément n'enseigne pas moins expressément que l'homme est, par essence (*κατὰ τὴν οὐσίαν*), sujet aux passions [3]. L'impeccabilité et l'apathie ne peuvent donc être dans l'homme une disposition naturelle, mais une habitude acquise. Voilà pourquoi le docteur alexandrin répète sans cesse que la vertu ne nous est pas innée, quoique nous apportions en naissant la faculté de l'acquérir [4]. Voilà pourquoi il dit que l'homme vertueux, que le gnostique « se crée et se fabrique lui-même dans ses actions [5]. »

C'est de là qu'il faut partir pour apprécier à sa juste valeur la vertu et l'apathie gnostiques de Clément. Cette vertu et cette apathie sont essentiellement différentes de celles de Dieu et du Verbe incarné. Écoutons ce qu'il en

[1] *Ἀπάθεια ἐστιν εἰρηνικὴ κατάστασις ψυχῆς, καθ' ἣν δυσκίνητος γίνεται ψυχὴ πρὸς κακίαν.* Maximinus, *De Carit.*, cent. I, cap. XXXVI, *apud Potter.* — Δυσκίνητος, remarque Potter, et non *ἀκίνητος*. — Pag. 99, note 4.
[2] *Pædag.* III, p. 307.
[3] *Strom. IV*, 23, p. 632.
[4] *Ibid. VI*, 12. p. 788.
[5] *Ibid. VII*, 3, p. 836 : Καὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ.

dit : « L'âme de l'homme juste devient de jour en jour « meilleure par l'accomplissement de la loi divine ; et « chacun des progrès qu'elle accomplit la rapproche de « l'habitude de l'apathie jusqu'à ce qu'elle parvienne à « l'état d'homme parfait, c'est-à-dire jusqu'à la possession « suréminente de la gnose et de l'héritage [1]. Pour de par- « fait en toutes choses, je ne sais s'il y en a d'autre que « Celui qui s'est fait homme pour nous [2], » c'est-à-dire, sans difficulté, je n'en connais point.

Quant à celui qui est au comble de la perfection à laquelle il puisse atteindre en cette vie, voici le portrait qu'en trace notre saint docteur : « L'opération du parfait gnosti- « que consiste à converser avec Dieu par le grand pontife, « après s'être rendu autant que possible (εἰς δύναμιν) sem- « blable à Dieu par sa piété en toutes choses... Il s'efforce « d'imiter autant qu'il le peut (ὡς ἔνι μάλιστα), par l'apathie « qui est en lui le fruit de l'exercice, l'apathie naturelle de « Dieu, lui demeurant inséparablement et étroitement uni « dans sa vie et ses œuvres [3]. » Enfin revenant sur le même sujet et s'inspirant de saint Paul [4], Clément dit au même livre : « Celui qui s'attache au Seigneur en esprit est tout « fils, saint, impassible, gnostique, parfait, formé par la « doctrine du Seigneur, afin qu'après s'être uni au Sei- « gneur par ses œuvres, ses paroles et son esprit lui-même, « il soit mis en possession de la demeure réservée à celui « qui est ainsi parvenu à la plénitude de l'homme. J'en ai « dit assez pour ceux qui sont initiés à la gnose et qui « comprennent en quel sens il a été dit par le Seigneur :

[1] *Strom. VII*, 2, p. 834.—Cf. *Eph. IV*, 13.
[2] *Ibid. IV*, 21, p. 623 : Πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος, οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων, ἔτι ἄνθρωπος ὤν· Πλὴν μόνον ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐνδυσάμενος.
[3] *Strom. VII*, 3, p. 835-836.
[4] I *Cor. VI*, 11, sq.

« *Soyez parfaits comme votre Père est parfait*, remettant « les péchés, oubliant les injures et vivant dans l'état « d'apathie. Car de même que l'on dit un médecin par- « fait, un parfait philosophe; de même, je pense, nous « pouvons dire un parfait gnostique. Mais toute perfection « humaine, quelque grande qu'on la suppose, ne peut ja- « mais égaler celle de Dieu. Car nous ne tombons pas, « comme les stoïciens, dans cet excès d'impiété, de pré- « tendre que la vertu de l'homme et la vertu de Dieu sont « la même vertu. Puisqu'il est impossible que personne « soit parfait comme le Père, il reste donc que nous soyons « parfaits comme le veut le Père. Or, le Père veut que, « conformant notre vie à l'Évangile, nous devenions par- « faits, exempts de tout reproche[1]. »

L'on peut à l'aide de ces textes bien compris, et rapprochés de ceux que nous avons cités plus haut, déterminer d'une manière précise la nature et le degré de l'apathie que Clément attribue au parfait gnostique. Cette apathie n'est pas celle de Dieu : le prétendre serait un excès d'impiété, dit Clément. L'apathie en Dieu a deux caractères qui la distinguent essentiellement de celle du gnostique. En Dieu elle est naturelle; elle tient de l'essence divine dont l'idée implique l'absence de toute émotion passionnée et de toute espèce de trouble. Dans l'homme, elle n'est et ne peut être qu'une habitude acquise, puisque par sa nature l'homme est sujet aux passions. En Dieu, l'apathie est parfaite : rien de passif dans la nature divine; dans le gnostique, au contraire, l'apathie absolue est impossible, elle répugne à sa nature essentiellement passive.

L'apathie du gnostique n'est pas non plus l'apathie du

[1] *Strom. VII*, 14, p. 885.

Verbe incarné, de l'Homme-Dieu, quoiqu'elle puisse et doive s'en rapprocher davantage. « Le gnostique, dit Clé-« ment, fait l'effort qu'il peut pour être semblable au « Maître jusqu'à l'impassibilité [1]. Il devient comme une « troisième image divine semblable autant qu'il est possi-« ble à la seconde Cause [2], c'est-à-dire au Fils de Dieu. « Il devient Dieu en quelque manière d'homme qu'il « était [3]. » C'est toujours avec ces restrictions que Clément parle de l'admirable ressemblance du gnostique avec Jésus-Christ et de l'apathie de l'un avec l'apathie de l'autre. Dire que le parfait gnostique tâche d'approcher de l'apathie du Maître, c'est dire que son apathie n'est pas une perfection où il soit parvenu, mais un effort pour y parvenir qui l'en rapproche de plus en plus. Voilà pourquoi « le gnos-« tique, quoique d'un mérite plus grand, selon qu'il se « peut, parmi les hommes, ne sera pourtant point appelé « parfait étant en la chair, car ce terme est réservé à la « fin de la vie [4]. Notre gnostique possède tous les biens en « puissance mais non pas en nombre, autrement il ne « pourrait déchoir, privilége qui n'appartient qu'au pro-« grès que Dieu lui réserve dans l'autre vie [5].

Ainsi Clément n'admet pas que l'apathie du Verbe incarné, qui exclut d'une part la concupiscence et d'autre part tout sentiment, toute émotion involontaire, puisse être ici-bas le partage du chrétien, même le plus parfait. Il déclare, au contraire, qu'il y a toujours dans le gnostique le plus parfait, vivant en ce monde, une déchéance possible et un progrès à faire vers une perfection absolue qu'il

[1] *Strom. VI*, 9, p. 776.
[2] *Ibid. VII*, 3, p. 837-838.
[3] *Ibid. VII*, 16, p. 890.
[4] *Ibid. IV*, 21, p. 623 : Οὐδ' ὄντως φθάσει τέλειος ἐν σαρκὶ κληθείς· Ἐπεὶ τὴν προσηγορίαν ταύτην προείληφεν ἡ συμπεράνωσις τοῦ βίου.
[5] *Strom. VII*, 7, p. 860.

n'obtiendra jamais et vers une perfection relative qu'il n'obtiendra que dans l'autre vie. La perfection absolue qui demeurera éternellement pour lui l'idéal irréalisable, quoique réellement subsistant, de la science et de la sainteté, c'est la perfection de Dieu lui-même, c'est ce qui en Dieu est inimitable et incommunicable, l'Être divin et la plénitude de la vie divine. Quant à la perfection relative qui implique en effet l'anéantissement de toute concupiscence, de tout trouble de l'âme, de tout sentiment de crainte et de tristesse, de tout désir et de toute espérance, c'est la gnose consommée, c'est-à-dire la vision béatifique. C'est la participation surnaturelle à la vie divine que Clément appelle le repos, l'héritage, le souverain bien de l'âme et sa fin dernière. Le chrétien est appelé à en jouir un jour puisque c'est sa destinée, mais il n'en jouira pas complétement en ce monde, puisque c'est sa fin.

L'apathie du gnostique de Clément laisse donc subsister la concupiscence. Car « le gnostique réprime et châtie sa « vue quand il sent qu'il s'élève un plaisir dans son re- « gard [1]. Il s'arme contre l'âme corporelle, c'est-à-dire « contre la sensibilité de l'âme, mettant un frein à l'esprit « irraisonnable qui se soulève contre le commandement « (de la raison), parce que la chair convoite contre l'es- « prit [2]. Le gnostique croit que la tempérance et la justice « sont sa propre fonction, et que la religion, la piété et la « charité sont la fin de toute sa vie [3]. » Si donc ailleurs Clément affirme que le gnostique n'est plus à proprement parler tempérant, parce que la tempérance n'a plus en lui matière à exercice, qu'il n'est sujet à aucun désir ni à aucune passion, que son corps est mort, et qu'il est divinisé

[1] *Strom. VII*, 12, p. 877.
[2] *Ibid. VII*, 12, p. 880.
[3] *Ibid. IV*, 20, p. 622.

en vertu de l'apathie, c'est qu'il ne veut point, dans le parfait chrétien, cette laborieuse tempérance qui précède l'habitude, qui, dit-il selon les sages, « n'est point la vertu des « dieux, mais des hommes, » c'est-à-dire n'est point la vertu des parfaits mais des faibles, aussi bien que la justice qu'il appelle humaine, « laquelle est bien au-dessous de la « sainteté qui est une justice divine[1]. » C'est comme s'il disait que le gnostique n'a point les vertus imparfaites, laborieuses, pénibles, et que nulle vertu n'est digne d'un gnostique si l'habitude n'en a ôté le faible des commencements. Mais il y a loin de là à l'absence complète de combat, à l'extinction ou même à la suspension de la concupiscence.

De même, lorsque Clément nous dit que son gnostique ne désire rien, ne craint rien, n'est ému de rien, il ne lui ôte pas tout désir et toute émotion de l'âme. Ce qu'il en exclut c'est l'amour et l'estime des choses fragiles et passagères de ce monde, et les agitations passionnées de crainte, d'espérance, de désir que ces choses soulèvent dans le cœur de l'homme. Et, en effet, il donne pour raison de cette insensibilité relative que celui qui est consommé en charité, et qui a goûté et goûte sans fin et sans satiété les ineffables délices de la contemplation, ne saurait trouver ni attrait ni plaisir dans les humbles et basses jouissances que donnent les choses de ce monde[2]. Le gnostique de Clément n'est donc pas réduit à cet état de torpeur dont parle saint Augustin : il agit, il croit, il espère, il prie, il aime, il contemple; mais toutes ses pensées comme toutes ses œuvres ont leur principe, leur règle et leur mobile dans la connaissance et la charité habituelles.

[1] *Strom. VI*, 15, p. 803.
[2] *Ibid. VII*, 9, p. 777.

Mais ici les Quiétistes du XVIIe siècle ont soulevé une nouvelle difficulté que nous devons résoudre, avant de tirer nos conclusions sur la nature de la perfection gnostique et les rapports de la morale de Clément avec la morale de Zénon. Il s'agit de savoir comment le docte alexandrin a compris la charité et la part qu'il lui a donnée dans le mérite des vertus chrétiennes.

CHAPITRE VIII

La Gnose et le Stoïcisme. — De l'Amour pur.

L'on sait que la question de la nature de la charité a été vivement débattue entre deux illustres évêques de France au XVIIe siècle. M. Gosselin, qui a analysé avec l'érudition et la clarté qui lui sont habituelles, cette importante controverse, est d'avis que le *Quiétisme* ne saurait être confondu avec la doctrine du pur amour de Fénelon, et que cette doctrine est précisément celle que le plus grand nombre des théologiens a toujours soutenue sur cette matière : « Fénelon, ajoute le savant et judicieux prêtre de Saint-« Sulpice, ne faisait qu'exprimer leur doctrine commune, « lorsqu'il disait en 1710, à M. de Ramsay : *L'Église n'a « point condamné le pur amour en condamnant mon livre* « (des Maximes); *cette doctrine est enseignée dans toutes les « écoles catholiques; mais les termes dont je m'étais servi « n'étaient pas propres pour un ouvrage dogmatique.* Il est « donc permis aujourd'hui, comme avant la condamnation « du livre des *Maximes*, de soutenir non seulement la pos-« sibilité et l'obligation des actes de pur amour, mais encore « la possibilité d'un *état habituel de pur amour*, dans lequel « on aime habituellement Dieu pour lui-même, quoiqu'on y « produise de temps en temps des actes d'espérance et « des autres vertus distinguées de la charité. Cet *état habi-« tuel* n'est autre chose que l'habitude de la charité, que

« les théologiens reconnaissent non-seulement possible, « mais réelle dans tous les fidèles en état de grâce. On « peut même aller plus loin, et admettre, en cette vie, « *un état habituel de pur amour*, dans lequel tous les « actes des autres vertus, même les actes d'espérance, « sont produits par le commandement et par le motif de « la charité, ou de la plus grande gloire de Dieu. Tel « paraît être le sens naturel du XIII[e] article d'Issy, auquel « Bossuet lui-même ne put s'empêcher de souscrire : « *Dans la vie et l'oraison la plus parfaite, tous les actes* « *des vertus chrétiennes sont unis dans la seule charité*, « *en tant qu'elle anime toutes les vertus et en commande* « *l'exercice*. L'erreur sur cette matière consisterait uni- « quement à croire qu'il est permis de faire des actes de « pur amour, dans lesquels on renonce formellement au « désir de la béatitude ; ou qu'il y a en cette vie un *état* « *habituel de pur amour, dans lequel la crainte des châ-* « *timents et le désir des récompenses n'ont plus de part*[1]. »

Fénelon invoquait à l'appui de sa théorie du pur amour l'enseignement de Clément d'Alexandrie ; et quoique Bossuet ait cherché à lui enlever cette autorité en interprétant la doctrine de notre docteur dans le sens de son opinion particulière sur la charité, nous croyons que l'archevêque de Cambrai était fondé dans sa prétention.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner ce que dit Clément, tant sur la nature que sur l'acte et l'habitude de la charité.

Voici d'abord comment il s'exprime sur la nature de la charité : « Les hommes vraiment courageux ne supportent « pas, comme les autres, de moindres maux pour en éviter

[1] *Hist. litt. de Fénelon.—Analyse de la Controv. du Quiétisme*, art. III, § 1[er], p. 129.

« de plus grands ; ils ne persévèrent pas non plus dans « leur vocation par crainte d'être blâmés de ceux qui « partagent leur condition et leurs croyances ; mais ils « obéissent volontiers à leur vocation par amour envers « Dieu *ne se proposant d'autre fin que de lui plaire, sans* « *regard à la récompense de leurs travaux... La charité est* « *à elle-même sa fin et ne se doit pas rapporter à autre* « *chose* [1]. »

« La charité, dit encore Clément, n'est pas, dans celui « qui aime, un désir, mais une union de bienveillance [2]. »

Cette définition de la charité est parfaitement conforme à celle que les premiers éléments du christianisme apprennent à tous les fidèles, à savoir que la charité est une vertu théologale par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses, et le prochain comme nous-même pour l'amour de Dieu. « Pour expliquer cette définition, dit le savant auteur « de l'*Histoire littéraire de Fénelon*, les théologiens ensei- « gnent communément que la charité, considérée dans sa « nature et dans l'acte qui lui est propre, a tout à la fois « pour objet et pour motif la bonté ou la perfection infinie « de Dieu considérée en elle-même, et sans aucun rapport « à notre béatitude ; d'où ils concluent que le motif *propre* « ou *spécifique* de la charité est la *bonté absolue* de Dieu, « comme celui de l'espérance est la *bonté de Dieu relative* « à nous. Cette doctrine leur paraît solidement établie, « non-seulement par la tradition constante et par l'ensei- « gnement public de l'Église, mais par l'autorité même « des livres saints, qui nous obligent à aimer Dieu *de tout* « *notre cœur*, *de toute notre âme*, *de toutes nos forces*, c'est- « à-dire à tout rapporter à Dieu comme à notre fin der-

[1] *Strom. VII*, 11. p. 872 : Ἡ δὲ ἀγάπη αὐτη δι' αὐτὴν αἱρετή, οὐ δι' ἄλλο τι.
[2] *Ibid. VI*, 9, p. 776.

« nière, comme à l'être infiniment parfait qui, à raison de « son excellence, mérite d'être aimé par-dessus toutes « choses, et à la gloire duquel tout doit être rapporté, « même notre béatitude [1]. » C'est en effet ce qu'enseigne Clément : « L'amour de Dieu, dit-il, ne se propose d'autre « fin que de plaire à Dieu, sans regard à la récompense... « La charité est à elle-même sa fin et ne doit pas se rap- « porter à autre chose. » En d'autres termes, Dieu est tout ensemble l'objet et le motif propre et spécifique de la charité.

Cet amour désintéressé qui s'attache à Dieu pour lui-même est le caractère propre de la perfection gnostique. Clément distingue, en effet, trois états habituels des justes sur la terre : les esclaves qui servent Dieu par la crainte du châtiment ou par la foi unie à la crainte ; les mercenaires qui le servent par le motif de l'espérance ou de la récompense, et les enfants qui le servent pour l'amour de lui-même.

« Il ne faut pas, dit-il, demeurer dans l'incrédulité « mais passer des ténèbres à la vie, et, prêtant l'oreille à « la sagesse, accomplir la loi de Dieu, d'abord comme « esclave, ensuite comme serviteur fidèle qui craint le Sei- « gneur. Celui qui s'élève plus haut est admis au rang « des enfants. Car lorsque la charité a couvert la multitude « des péchés par la perfection de la sainte espérance, le « fidèle, élevé à la sublimité de cet état, peut être admis « au nombre des enfants adoptifs, adoption qui est appelée « l'amitié de Dieu [2]. Le premier degré du salut, dit-il en- « core, est la doctrine unie à la crainte par laquelle nous

[1] *Hist. litt. de Fenelon.—Analyse de la Controv. du Quiétisme*, art. Ier, § 1er, 5.
[2] *Strom. I*, 17, p. 423.

« nous abstenons du mal; le second est l'espérance par « laquelle nous nous attachons aux biens suprêmes; le « troisième, qui couronne tout, c'est, comme il convient, « la charité, laquelle instruit spirituellement [1]. »

Ailleurs, Clément dit dans le même sens : « Il en est « qui souffrent par crainte de plus grandes souffrances, « d'autres par l'espérance de certaines jouissances et de « certains plaisirs dont la mort les mettra en possession : « ceux-là sont encore enfants dans la foi, enfants heu- « reux, sans doute, mais n'étant pas encore parvenus à la « perfection de l'homme que donne la charité [2]. » Et un peu plus loin : « Il est certains actes de vertu pratiqués « par quelques-uns d'une manière vulgaire, tels que la « tempérance. Ainsi, par exemple, les païens s'abstien- « dront d'un plaisir, ou par impuissance de se le procurer, « ou par crainte des hommes. Il en est de même parmi « les fidèles, dont quelques-uns pratiquent la continence « en vue des promesses ou par crainte des châtiments de « Dieu. Cette continence est bonne, car elle est le fonde- « ment de la gnose, l'acheminement vers un état meilleur « et l'impulsion vers la perfection. *La crainte du Seigneur « est*, en effet, selon qu'il est écrit, *le commencement de la « sagesse.* Mais celui qui est parfait *souffre tout*, *supporte « tout* par charité, *non pour plaire aux hommes*, *mais à « Dieu* [3]. »

Cette distinction des trois états, qu'on trouve pour la première fois dans Clément, a été adoptée « en termes « formels, dit Bossuet, de saint Grégoire de Nazianze, de

[1] *Strom.* : Ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τοῦ σώματος (τῆς σωτηρίας), ἡ μετὰ φόβου, διδασκαλία, δι' ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας· δεύτερος δέ, ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων· τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσῆκόν ἐστι, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσιν.

[2] *Strom. VII*, 11, p. 871.

[3] *Ibid.*, p. 873-874.

« saint Basile, de Cassien, parmi les latins, et de beau-« coup d'autres [1]. » Elle a été reproduite sous une autre forme par les mystiques modernes, qui ont partagé les justes en trois états, dont le premier est appelé *vie purgative*, parce qu'on s'y applique principalement à combattre ses vices et ses défauts ; le second, *vie illuminative*, parce qu'on s'y exerce principalement à la pratique des vertus qui embellissent l'âme ; le troisième, *vie unitive* ou *état passif*, parce qu'on y vit en union avec Dieu et dans une entière dépendance des mouvements de la grâce [2]. Le second et le troisième état de justes admis par les anciens Pères correspondent aussi à ceux que saint François de Sales, dans son *Traité de l'amour de Dieu* et dans quelques autres ouvrages, appelle l'*état de la résignation* et celui de la *sainte indifférence*, qu'il définit en ces termes : « La « résignation préfère la volonté de Dieu à toutes choses ; « mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses, « outre la volonté de Dieu. Or, l'indifférence est au-dessus « de la résignation, car elle n'aime rien, sinon pour l'a-« mour de la volonté de Dieu... Il (l'indifférent) aimerait « mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis « sans la volonté de Dieu [3]. »

Dans leur controverse sur le Quiétisme, Bossuet et Fénelon s'accordaient à admettre le fait de cette distinction. Mais où ils cessaient de s'entendre, c'était sur le caractère distinctif des trois états. « L'amour désintéressé s'y trouve « partout, disait Bossuet, puisqu'ils sont dans la charité « qui est la véritable justice, et que la charité, dont saint « Paul a dit qu'*elle ne cherche point ses propres intérêts*,

[1] Cinquième écrit, ou *Mém. de M. l'évêque de Meaux*, § 3.
[2] *Hist. litt. de Fénelon.—Controv. du Quiétisme*, art. 1er, § 3.
[3] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

« est essentiellement désintéressée, ayant pour son objet « spécifique Dieu comme bon en lui-même. Ainsi le dés- « intéressement est commun, et ce n'est point par cet en- « droit-là que ces trois états diffèrent. En voici donc la « vraie différence. Au premier, qui est plus bas, on a « besoin d'être soutenu par l'état servile lorsqu'on est en- « core troublé et inquiété par les terreurs qu'inspire la « peine éternelle. Au degré qui suit, on est élevé à quel- « que chose de plus noble lorsqu'on y est soutenu par les « récompenses que nous avons nommées étrangères, après « saint Clément d'Alexandrie. Le troisième et le dernier « état est tout ensemble le plus solide et le plus parfait, « puisque Dieu s'y soutient tout seul en lui-même et par « lui-même, ce qui constitue l'état parfait de la charité [1]. »

Bossuet expliquait en ce sens les paroles de Clément d'Alexandrie relatives aux trois états des justes. « On appelle récompense, disait-il, ou les biens qu'on reçoit de Dieu, ou lui-même, et cette dernière récompense est celle qu'a proposée saint Clément d'Alexandrie, en disant qu'il *faut désirer Dieu* et le désirer *pour s'unir à lui* [2]. Or, la vue de cette dernière récompense n'est jamais regardée par les saints docteurs comme faisant des mercenaires. Ceux qu'ils appelaient mercenaires étaient ceux qui, plus touchés des biens qu'on reçoit de Dieu que de lui-même, ne goûtaient pas assez cette vraie et substantielle récompense, qui aussi était la plus inconnue au sens humain. L'esprit de saint Clément d'Alexandrie paraît clairement dans ces paroles où il fait consister le désintéressement des gens de bien, en ce qu'ils « aiment à faire le bien à cause que cela est bon en « soi et non pour la gloire ou la bonne réputation, ou pour

[1] Cinquième écrit sur les *Maximes des saints*, § 9.
[2] *Strom. IV*, 23, p. 631.

« quelque autre récompense qu'ils puissent recevoir ou « des hommes ou de Dieu[1]. » On voit qu'ici il regarde Dieu comme celui qui donne la récompense plutôt que comme celui qui est lui-même la récompense qu'il faut chercher. Il est vrai qu'il répète toujours que le véritable vertueux désire le bien, non pour l'utile et le délectable, mais pour le bien même, et que c'est aussi pour ce bien-là qu'il assure qu'on *veut être chaste*[2]; mais pour s'expliquer, il ajoute aussitôt après que ce beau, ce bon, *cet honnête*, qu'il oppose à l'utile et au délectable, *c'est le royaume des Cieux*, c'est la béatitude éternelle. Et on ne peut assez remarquer que ce plaisir et cet intérêt dont il parle distinctement est celui *du dehors*[3], ce qui n'exclut en tout cas que les récompenses extérieures et comme étrangères à la vertu. Il faut donc soigneusement observer que les vertus sont perfectionnées dans leur intérieur par cette récompense qui est Dieu même, parce que, lorsqu'on le possède, on est à la source du bien, de sorte que les vertus sont consommées. La vertu, en général, est consommée quand elle est portée à la perfection qui empêche de succomber jamais au vice. La charité est consommée lorsqu'elle est immuablement unie à Dieu sans pouvoir en être séparée. Il en est de même des vertus particulières, qui toutes sont consommées par l'immuable union qu'on a avec Dieu; cette union, qui fait la perfection de la vertu, en est en même temps la récompense. Ainsi quand saint Clément d'Alexandrie exclut d'entre les motifs de la vertu la récompense, avec cette note que la récompense qu'il exclut est seulement celle du dehors, il a pris garde à n'exclure pas

[1] *Strom. IV*, 22, p. 626.
[2] *Ibid. III*, 7, p. 538.
[3] *Ibid. IV*, 22, p. 629.

la récompense de la vertu qui en est la perfection. et c'est celle-là où consiste la béatitude essentielle [1]. »

Bossuet interprétait dans le même sens ce que Clément dit de l'espérance et de la crainte, et en tirait la conclusion que ce Père n'exclut ni la crainte, ni l'espérance de l'état de perfection en tant qu'elles ont Dieu pour objet [2].

Fénelon n'admettait ni cette manière d'entendre les trois états des justes, ni cette interprétation de la doctrine de Clément d'Alexandrie. Après avoir remarqué avec tous les théologiens que l'amour de Dieu est habituel et dominant dans les états des justes, Fénelon faisait consister leur différence en ce que, dans le premier, l'amour est encore mélangé d'un reste de crainte et de servilité; dans le second, d'un reste de *mercenarité* ou de *propriété*, en sorte que le désintéressement parfait ne se trouve que dans le troisième état. C'est donc, selon l'immortel archevêque de Cambrai, le désintéressement dans l'amour qui est le caractère distinctif de la perfection. Le désintéressement des parfaits exclut la *mercenarité* ou la *propriété* des imparfaits. Or, il y a deux espèces de *propriété* qu'il faut soigneusement distinguer.

La première est l'orgueil, c'est-à-dire un amour naturel de notre propre excellence, sans aucune subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. Cette propriété est toujours un péché plus ou moins grave, suivant qu'elle est plus ou moins volontaire.

La seconde espèce de *propriété* n'est point un péché même véniel, mais seulement une imperfection, par comparaison à quelque chose de plus parfait; c'est un amour naturel de notre propre excellence, avec subordination à

[1] Bossuet, *Cinquième écrit*, §§ 4, 5.
[2] *Ibid.*, §§ 6 et 8.

notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. L'âme, dans cette disposition, veut, il est vrai, les vertus : elle les veut principalement pour la gloire de Dieu ; mais elle les veut en même temps par un amour naturel de sa propre excellence et de son bien particulier. Ces vertus intéressées sont bonnes et méritoires puisqu'elles sont rapportées à Dieu, auteur de la grâce, comme fin principale ; mais elles sont moins parfaites que les vertus exercées par le *motif surnaturel* de la plus grande gloire de Dieu, sans aucun mélange du motif de l'*intérêt propre* ou de l'*amour naturel* de nous-mêmes.

D'après cette notion de la *propriété* ou *mercenarité* des justes imparfaits, le *désintéressement* des parfaits n'est autre chose que l'exclusion de l'*intérêt propre* ou de l'amour naturel de nous-mêmes, dans la pratique des vertus et dans la recherche des biens surnaturels. Ce désintéressement n'exclut donc pas l'espérance. Les plus parfaits peuvent et doivent désirer, espérer et demander, en tout état, leur salut éternel. Mais tandis que les justes *mercenaires* opèrent tout à la fois leur salut par le *motif surnaturel* et principal de la plus grande gloire de Dieu et par le motif naturel et secondaire de leur *intérêt propre* ; les justes désintéressés n'espèrent et ne désirent habituellement leur salut que par le motif *surnaturel* de la volonté et de la plus grande gloire de Dieu.

On voit par là que ce serait une erreur grossière de regarder les parfaits ou les désintéressés comme étrangers à eux-mêmes et comme cessant de désirer leur bonheur. Ils s'aiment évidemment, puisqu'ils se souhaitent à eux-mêmes une béatitude surnaturelle ; mais, au lieu que les *justes mercenaires* s'aiment tout à la fois d'un amour surnaturel et d'un amour naturel, le juste *désintéressé* ne s'aime

plus que d'un amour surnaturel et ne souhaite son bonheur que par pure conformité à la volonté de Dieu [1].

Fénelon prétendait, contre Bossuet, que cette explication de la *mercenarité* et des états de perfection était non-seulement établie sur la notion de la charité, mais conforme à la doctrine des Pères. Il invoquait en particulier l'autorité de Clément d'Alexandrie : « Saint Clément d'Alexandrie, « disait-il, le premier qui ait parlé des trois états des justes, « appelle *mercenaires*, non-seulement ceux qui servent « Dieu par un attachement vicieux aux récompenses « étrangères à la béatitude surnaturelle, mais ceux même « qui le servent par l'*espérance des biens de l'incorruptibilité* [2]. »

Sur ce point de fait il nous paraît certain que l'archevêque de Cambrai a mieux compris et interprété le docteur alexandrin que son grand adversaire. Malgré l'autorité de Bossuet, nous pensons que Clément exclut en effet l'intérêt, au sens de Fénelon, de la perfection gnostique. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler ici quelques-uns des passages où le savant prêtre d'Alexandrie parle du motif de la vertu consommée. Nous avons vu dans un texte cité plus haut que, d'après Clément, ce qui distinguait le gnostique du fidèle ou le parfait de l'imparfait, c'était le motif de leurs vertus, intéressé dans l'un, désintéressé dans l'autre. « Les parfaits, dit-il, ne se proposent d'autre fin « de la vertu qu'ils pratiquent que de plaire à Dieu.... Les « enfants dans la foi ou les imparfaits se proposent, au « contraire, dans les souffrances qu'ils supportent, cer-

1 *Hist. litt. de Fénelon.—Analyse de la controverse du Quiétisme*, art. IV, § 11.

2 *Strom. IV*, 6, p. 576 : Οἱ δὲ διὰ τῆς τῶν φθαρτῶν δόσεως οἰόμενοι ἀντικαταλλάσσεσθαι τὰ τῆς ἀφθαρσίας, ἐν τῇ τῶν δυεῖν ἀδελφῶν παραβολῇ, μισθιοι κέκληνται.—Cf. *Instruct. past. de Fénelon, du 15 sept.* 1697.

« taines joies et certains plaisirs qu'ils attendent après « cette vie.... Mais la charité ne doit avoir d'autre fin « qu'elle-même.... Voilà pourquoi la charité est la plus « sainte et la première de toutes les sciences [1]. » Et quelques lignes plus loin : « Il est des fidèles qui pratiquent « la continence ou en vue des promesses ou par crainte « de Dieu.... Mais celui qui est parfait *souffre tout, sup-* « *porte tout* par charité, *non pour plaire aux hommes,* « *mais à Dieu* [2]. »

Au quatrième livre des *Stromates* nous retrouvons la même doctrine : « La plus haute perfection de l'homme de « bien consiste à faire le bien sans aucun motif d'intérêt « personnel; uniquement parce que cela est bon en soi, « et non pour la gloire ou la bonne réputation, ou pour « quelque autre récompense qu'on puisse recevoir *des* « *hommes ou de Dieu* [3]. »

Ainsi les parfaits n'agissent que pour plaire à Dieu; ils aiment Dieu parce qu'il est bon de l'aimer ; ils font le bien, ils s'abstiennent du plaisir, ils se mortifient, uniquement parce que cela est bon en soi. — Les imparfaits, au contraire, pratiquent les mêmes vertus ou par crainte ou par espérance ; ils redoutent les châtiments et aspirent aux récompenses qui attendent le vice et la vertu. Ils obéissent à Dieu non plus seulement parce qu'il est souverainement aimable, mais parce qu'il peut les récompenser ou les punir en ce monde ou en l'autre.

En un mot, le désintéressement dans l'amour est le caractère distinctif des parfaits d'avec ceux qui ne le sont

[1] *Strom. VII,* 11, p. 871-872.
[2] *Ibid.* p. 873-874
[3] *Ibid. IV,* 22, p. 626.

pas. Tel est le sens naturel qui résulte de ces paroles de Clément.

Ce désintéressement ne doit-il exclure, comme le pense Bossuet, que les biens du dehors, c'est-à-dire les biens que l'on reçoit de Dieu, les récompenses extérieures et comme étrangères à la vertu? Nous croyons que Clément va plus loin que Bossuet ne le suppose. Le désintéressement qu'il attribue au gnostique a non-seulement pour objet les plaisirs et les biens ou vrais ou imaginaires, distingués de Dieu; mais aussi la jouissance de Dieu lui-même considéré comme bien particulier de l'âme. En effet, le docteur alexandrin veut que le gnostique fasse le bien uniquement pour plaire à Dieu, ou par amour pur de Dieu, et sans *aucun motif d'intérêt personnel.* Or, s'il agissait par le motif de la béatitude qui se trouve dans la possession de Dieu, évidemment il ne s'attacherait pas à Dieu pour lui-même, il n'aurait pas l'amour pur de Dieu, puisque dit saint Thomas, « la charité atteint Dieu pour s'arrêter en « Dieu, non afin qu'il nous en revienne quelque bien. C'est « par là que la charité est plus excellente que la foi et « l'espérance[1]. »

Sans doute le gnostique désire Dieu et aspire à le posséder ; il demande la grâce d'en jouir : mais jouir de Dieu ne signifie, selon Clément, que s'attacher à Dieu par amour pour lui-même. Jouir en ce sens ne renferme donc aucun rapport à l'utilité propre, mais un rapport simple et total de l'âme à Dieu pour l'amour de lui seul. En ce sens la jouissance est très-désintéressée et la demande de la jouissance est aussi très-désintéressée : « Voilà, dit Clément,

[1] *Fides autem et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso nobis provenit vel cognitio veri, vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe.* (2. 2. Quœst. XXIII, art. 6.)

« la demande royale par excellence, qui apprend à demander le salut des hommes sans récompense, » c'est-à-dire sans rapport à l'intérêt propre[1].

Que telle soit la pensée de Clément, il n'y a pas moyen d'en douter lorsqu'on lit, quelques lignes plus loin, les développements qu'il lui donne. « Il ne convient pas, au « gnostique, dit-il, de désirer la science de Dieu pour la « rapporter à quelque autre fin : la gnose doit lui être la « cause finale de sa contemplation. J'oserais dire qu'il ne « doit même pas rapporter la gnose qu'il poursuit à son « salut.... Si donc, par impossible, le salut éternel et la « connaissance de Dieu qui sont inséparables pouvaient « être séparés, et si l'on donnait au gnostique l'alternative « entre l'un et l'autre, il choisirait la connaissance de Dieu, « jugeant avec raison que la foi qui par la charité s'élève « à la gnose est une disposition de l'âme qui doit être re« cherchée pour elle-même[2].

Clément tient tellement à cette doctrine ; l'amour pur est, à ses yeux, un caractère si essentiel au gnostique, qu'il revient quelques pages plus bas à la même hypothèse et l'exprime de nouveau presque dans les mêmes termes. « Le gnostique, dit-il, ne considère pas l'utile ou le délecta« ble qui peuvent lui venir du dehors ; mais, attiré par « l'amour de celui qui est là souveraine amabilité, et mû « par là à faire ce qu'il convient de faire, il rend à Dieu « un culte pieux. Aussi quand, par hypothèse, il aurait « reçu de Dieu la permission de commettre impunément « ce qui est défendu ; quand on lui promettrait, pour « l'accomplir, la félicité des bienheureux ; quand il serait « convaincu que ses actions échappent au regard de Dieu

[1] *Strom. IV*, 22, p. 626.
[2] *Ibid.*, p. 626.

« —ce qui est impossible,— il ne pourrait jamais se dé-
« terminer à rien faire contre la raison, convaincu que ce
« qui est vraiment honnête est absolument bon en soi, et
« doit être recherché et aimé précisément pour ce mo-
« tif [1]. »

Ici, on le voit, Clément exclut en termes très-clairs du motif de la vertu gnostique, non-seulement les biens du dehors, non-seulement les biens que Bossuet appelle *étrangers à la vertu*, mais les *biens réservés aux bienheureux*, mais *le salut* lui-même, c'est-à-dire la jouissance intéressée de Dieu ou la béatitude formelle. On ne peut dire, avec Le Nourry [2] que les paroles du docteur alexandrin se doivent prendre comme de pieuses exagérations, comme des hypothèses impossibles qui n'ont d'autre objet que d'exalter la pureté d'intention avec laquelle les saints servent Dieu. L'exagération consisterait à dire que le salut est en effet séparable de la parfaite charité, ou que le parfait exclut formellement et absolument le salut de son amour de Dieu. Mais ce n'est pas la pensée de Clément. Sa pensée, c'est que la perfection gnostique, c'est que la charité parfaite ne doit pas être rapportée, comme à sa fin, à la béatitude de l'homme. Et la raison qu'il en donne est précisément la raison que donne l'École pour établir que Dieu doit être aimé pour lui-même. « Il faut, dit Sylvius,
« exercer l'amour et pratiquer les bonnes œuvres pour la
« béatitude comme fin de ces œuvres. Mais, en passant
« outre, il faut rapporter notre béatitude à Dieu, comme
« à la fin simplement dernière, étant tellement disposés,
« que, s'il n'y avait point de béatitude à attendre, nous

1 *Strom. IV*, 22, p. 630.
2 *Apparat.*, t. 1er, p. 1059.

« voudrions néanmoins l'aimer de même[1]. » En un mot, ajoute Fénelon à qui nous empruntons cette citation, ce n'est point pour être heureux qu'il faut glorifier Dieu, mais c'est pour glorifier Dieu qu'on doit vouloir être heureux[2].

Clément ne dit pas autre chose. Il ne veut pas que le gnostique aspire à la possession de Dieu par le motif de la jouissance inhérente à la vision béatifique, et que la vertu ait ainsi pour dernière fin quelque chose de créé, ou, en d'autres termes, que l'homme soit à lui-même sa propre fin. S'ensuit-il que le parfait ne doive pas désirer la possession de Dieu, la demander avec instance, craindre d'en être privé, faire tous ses efforts pour y parvenir? Non, assurément. Et voilà pourquoi Clément fait dire aux vierges prudentes, dont les lampes toujours allumées faisaient voir la perfection de leur charité : « Seigneur, nous vous dési« rons pour jouir de vous, c'est-à-dire pour vous posséder, « pour nous unir à vous[3]. » Voilà pourquoi il dit qu'il *faut désirer Dieu* et le désirer *pour s'unir à lui*, et que celui qui a la vraie crainte de Dieu « ne craint pas Dieu, mais qu'il « craint de perdre Dieu[4]. » Le parfait craint, espère, désire, prie ; mais s'il fait tous ces actes de vertu comme le simple fidèle, il les accomplit d'une autre manière, non parce que ces vertus lui seront utiles et lui mériteront le bonheur éternel, mais parce que son bonheur éternel glorifiera Dieu.

Bossuet n'admettait pas que cette pureté d'amour fût possible. « En pratique, disait-il, il entre deux sortes de

[1] Sylv. *in* 22 *Quæst.* 27 art. 3.
[2] *Troisième lettre à Bossuet contre divers écrits.*
[3] *Strom. VII*, 12, p. 857.
[4] *Ibid. II*, 8, p. 448.

« motifs dans l'amour quelque pur qu'il soit : l'un est « l'excellence de la nature divine en elle-même ; et « l'autre, en la supposant, d'y ajouter que cette parfaite « et excellente nature nous aime éternellement, ce qui « fait qu'elle nous crée, qu'elle nous rachète et qu'elle « nous rend heureux ; d'où il s'ensuit que l'objet total « de l'amour, même le plus pur, est Dieu comme ex- « cellent en lui-même et par là infiniment communicatif, « en sorte que séparer ces deux idées autrement que par « abstraction, comme nous l'avons dit souvent, c'est une « doctrine contraire à la piété, à toute la théologie et à « toute l'Écriture sainte[1]. »

Ce raisonnement ne nous semble pas décisif. Sans doute Dieu n'est pas seulement excellent en lui-même, mais encore infiniment communicatif, c'est-à-dire infiniment bon relativement à nous. Sans doute il est souverainement aimable à l'un et à l'autre titre. Mais là n'est pas la question. La question est de savoir quelle est la fin dernière que Dieu s'est proposée en nous créant, en nous rachetant, en nous rendant heureux. Évidemment cette fin n'est pas notre bonheur, mais sa gloire dans et par notre bonheur. Or, nous ne voyons pas ce qu'il peut y avoir de contraire à la piété, à la théologie et à toute l'Écriture sainte que le chrétien s'élève à cette perfection pratique de vouloir son bonheur éternel par le même motif que Dieu lui-même, c'est-à-dire uniquement parce que ce bonheur glorifie Dieu. Clément a cru, qu'à l'exemple et par la grâce du Rédempteur, le gnostique pouvait s'élever jusque-là, et nous ne voyons rien, ni dans la nature des choses, ni dans l'enseignement de l'Église, qui nous force d'abandonner son

[1] *Cinquième écrit...* § 11.

opinion. Bossuet lui-même, éclairé sans doute par sa discussion avec l'archevêque de Cambrai, a considérablement modifié ses propres idées en cette matière. « Telle est du moins, dit M. Gosselin, l'impression qui semble résulter de quelques passages de ses écrits postérieurs à la controverse du Quiétisme, et en particulier de l'admirable développement qu'il donne dans ses *Élévations sur les mystères*, au cantique des anges sur la naissance de Jésus-Christ : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre* « *aux hommes de bonne volonté !...* Ne nous réjouissons « pas de cette paix, à cause qu'elle se fait sentir à nous « dans nos cœurs, mais à cause qu'elle glorifie Dieu dans « le haut trône de sa gloire. Élevons-nous aux lieux hauts, « à la plus grande hauteur du trône de Dieu, pour le glorifier en lui-même et n'aimer ce qu'il fait en nous que « par rapport à lui [1]. »

Il semble résulter de ces paroles que, selon Bossuet, le motif de la béatitude formelle peut être réellement exclu de certains actes de charité.

Quoi qu'il en soit de l'opinion définitive de Bossuet, la doctrine de Clément d'Alexandrie sur ce point n'est pas douteuse. Non-seulement il soutenait la possibilité et l'obligation des actes de pur amour, mais encore la possibilité d'un état habituel de charité parfaite dans lequel on aime habituellement Dieu pour lui-même, et on produit les actes des autres vertus, même les actes d'espérance, par le commandement et par le motif de la charité, ou de la bonté absolue de Dieu. Nous en avons cité de nombreux témoignages, et il est inutile d'insister plus longtemps.

Il faut remarquer toutefois qu'en excluant de l'amour

[1] *Élévat. sur les myst.*, 16e sem., 9e élévation.

de Dieu et de la vertu parfaite le motif du plaisir et de l'intérêt propre, Clément ne prétendait pas que cet amour désintéressé ne fût pas essentiellement une jouissance pour l'homme. Comme l'a remarqué Leibnitz, « l'amour d'autrui ne peut être séparé de notre véritable bien, ni « l'amour de Dieu de notre félicité ; mais il est également « certain que la considération de notre bien particulier, « distinguée du plaisir que nous goûtons à voir la félicité « d'autrui, n'entre pas dans l'amour pur, quoiqu'on ne « doive ni exclure ni rejeter cette considération [1]. »

C'est en ce sens que Clément déclare que les vrais biens sont les plus délectables et donnent d'eux-mêmes le fruit le plus désirable, c'est-à-dire la paix du cœur [2]. La douceur de l'amour de Dieu est même, suivant lui, si vive, si profonde, que celui qui l'a une fois goûtée n'éprouve plus aucun attrait pour les misérables jouissances de cette terre [3].

Telle est la doctrine de Clément sur la charité, terme suprême des vertus et de la perfection gnostique. Nous pouvons maintenant apprécier dans son ensemble sa théorie morale et constater les différences profondes qui la distinguent essentiellement de la morale du Portique.

[1] *Leibnitz*, cité par M. Gosselin. — *Hist. litt. de Fénelon.* — *Controv. du Quiét.*, art. III, § 1er, v.
[2] *Strom. IV*, 23, p. 632.
[3] *Ibid. VI*, 9, p. 777.



CHAPITRE IX

La Gnose et le Stoïcisme.—Conclusion.

L'analyse à laquelle nous venons de soumettre la gnose de Clément nous permet d'en comprendre la nature et de mettre en relief les traits essentiels qui la distinguent soit de la gnose hérétique, soit de la sagesse stoïcienne.

La première différence, la plus profonde, celle d'où dérivent toutes les autres, est le principe même de la perfection morale, ou si l'on veut, la nature du souverain bien et de la vertu. Bien que la définition qu'en donne Clément soit, dans les termes, semblable à la définition adoptée par le Portique et le Gnosticisme, il se cache, comme nous l'avons dit, sous cette apparente similitude des formules, une doctrine radicalement contraire.

Pour les stoïciens la fin de l'homme est la vertu et la vertu consiste à vivre selon la raison ou conformément à la nature. Quel est le sens de cette formule? Cela signifie d'abord, dans la théorie stoïcienne, que la nature et la raison se confondent dans notre âme; que la nature de l'homme, c'est sa raison. « La raison, dit Diogène Laërce, « appartenant aux êtres les plus parfaits, vivre suivant la « raison, c'est pour les stoïciens vivre suivant la nature. « Car la raison agit comme auteur de leur penchant[1]. »

[1] Diog. Laer., VII, 86.

Mais qu'est-ce que la raison qui est la nature de l'homme, qui est l'homme tout entier. La raison de l'homme n'est autre chose que la raison absolue.

Pour les stoïciens le monde est Dieu. « De même, « dit Cornutus, le maître de Perse, que nous sommes « gouvernés par notre âme, de même le monde a une « âme qui l'embrasse tout entier. C'est elle qu'on appelle « Jupiter; c'est elle qui vit dans toutes les parties du « monde, et qui donne la vie à tous les êtres[1]. Jupiter, dit- « il ailleurs, est appelé le père des dieux et des hommes, « parce que la nature du monde est la cause de leur sub- « stance[2]. »

Or notre âme est un fragment, une émanation de l'âme du monde. « Le monde des stoïciens est animé, dit Dio- « gène Laërce; on le voit par notre âme, qui en est une « portion[3]. » Sénèque dit à son tour: « L'âme du sage « est un dieu, hôte d'un corps humain[4]. — La raison n'est « rien autre chose qu'une portion de l'esprit divin enseveli « dans un corps d'homme[5].—Notre raison est émanée de « la raison divine; elle lui est *identique*[6]. »

L'on comprend maintenant le sens du principe stoïcien. Suivre sa raison, suivre sa propre nature, ou suivre la raison divine, c'est une seule et même chose. Nous sommes ainsi à nous-mêmes la règle du bien par notre raison qui est tout l'homme; et pour bien vivre, il s'agit uniquement de distinguer les penchants factices et étrangers à la raison, des inclinations que nous dicte la nature. Ainsi, tout en

[1] Cornutus, *De Nat. Deorum*, 2.
[2] *Ibid.* 9.
[3] Diog. Laer., VII, 143.
[4] *Epit* 31.
[5] *Epit.* 73.
[6] *Epit.* 92.— Cf. 120.

reconnaissant la nature divine du bien absolu, les stoïciens ne le considéraient pas pour cela comme une loi supérieure à l'homme, l'homme étant, à leur sens, une émanation de Dieu [1].

Nous avons établi que la morale du Gnosticisme hérétique reposait sur le même principe de l'émanatisme, ce qui faisait dire à saint Jérôme dans son *Epître à Ctésiphon :* « Y a-t-il une témérité comparable à la prétention de s'arroger, je ne dis pas la ressemblance, mais l'égalité avec « Dieu, et de concentrer ainsi dans une seule proposition « le venin de toutes les hérésies qui ont leur source dans « les systèmes des philosophes, principalement de Pythagore et de Zénon [2]? »

L'on sait combien Clément était opposé à *cet excès d'impiété,* comme il dit lui-même, et avec quelle force il établit la différence essentielle de nature entre Dieu et l'âme humaine. La formule qu'il emprunte aux stoïciens afin de traduire l'enseignement des saints livres, dans une langue connue des philosophes, a donc dans sa bouche et sous sa plume un sens tout différent. Pour lui, vivre conformément à la raison, c'est vivre conformément à la raison divine, au Verbe incarné. Sans doute, c'est vivre aussi conformément à la raison humaine, mais à la raison humaine éclairée par la raison divine, dont elle est l'image et à laquelle elle emprunte avec sa lumière la règle de ses jugements. Ainsi, d'après Clément, nous ne sommes pas à nous-mêmes la règle du bien. Le bien absolu est une loi réellement supérieure à l'homme, c'est la nature de Dieu : cette loi nous est notifiée naturellement par le Verbe créateur, se manifestant à notre raison comme auteur de notre

[1] Cf. Félix Robiou, *De l'Influence du stoïcisme, etc.,* p. 46-50.
[2] Hieron., *Init. epist. ad Ctes. adv. Pel.*

nature et surnaturellement par le Verbe réparateur, se révélant et se communiquant à nous comme auteur de la grâce.

A cette première et fondamentale différence, se rattachent des conséquences non moins opposées dans le développement des deux théories.

L'homme, selon les stoïciens, étant tout entier dans sa raison, il s'ensuit, comme nous l'avons remarqué, que l'intelligence se confond avec la volonté, et que, pour vouloir le bien, il suffit absolument et toujours de le connaître. Cette doctrine, que nous retrouvons dans le Gnosticisme hérétique, tient aux entrailles du système stoïcien. Aussi se rencontre-t-elle dans les philosophes les plus raisonnables et les plus modérés du Portique. Nous n'ajouterons, pour établir ce point, qu'un nouveau témoignage à ceux que nous avons produits. Dans sa cinquième *Tusculane*, Cicéron, parlant en disciple de Zénon, dit entre autres choses : « L'esprit humain, fragment de l'âme divine « (*decerptus ex mente divina*), ne peut être comparé « qu'à Dieu, si toutefois cela est permis; si donc notre « esprit est assez cultivé, si sa vue est assez forte pour « n'être point obscurcie par des erreurs, il devient une « âme parfaite, c'est-à-dire cette *raison complète qui est la* « *même chose que la vertu*[1]. »

Ainsi, selon les stoïciens, comme le remarque M. Ravaisson[2], la vertu ne procède que de la raison et ne tient rien d'aucune autre chose inférieure ou supérieure. Et comme elle n'est qu'une science, elle ne se perd plus une fois qu'elle est acquise.

[1] *Tusc. V*, 13. — *Virtus*, dit Sénèque (*Ep.* 68), *virtus non aliud quam recta ratio est*. Et encore (*Ep.* 31) : *Quid ergo est bonum ? Rerum scientia. Quid malum est ? Rerum imperitia.*
[2] *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 198-199.

La vertu ne rencontre dans l'homme qu'un obstacle, et cet obstacle n'est pas à proprement parler l'acte mauvais, mais le trouble de l'âme par les passions. Aussi l'apathie qui préserve l'âme de ce trouble est-elle la vertu suprême, pour ne pas dire unique, aux yeux des stoïciens. « C'est à « l'*impassibilité philosophique*, dit M. Robiou, que l'on « offrait des victimes peu différentes de celles que Vénus « recevait à Corinthe ou à Paphos. C'est l'*impassibilité* « seule et non la pudeur que veulent sauver les sages de « l'ancien Portique ; c'est pour ne rien perdre de leur séré- « nité divine, c'est pour ne troubler par aucune passion « l'émanation de l'Être éternel, l'incarnation de la divinité « dans chaque homme, et en particulier dans eux-mêmes, « que les stoïciens dégradaient à ce point la nature hu- « maine ; c'est aux plus infâmes manifestations de leur dieu « Pan qu'ils demandaient la règle et le modèle de la vie. « Et si l'on hésitait encore à croire que les stoïciens rap- « portaient à la nature comme à son principe des horreurs « qui font frémir jusqu'à la nature la plus corrompue, je « n'aurai qu'à citer le passage où Chrysippe justifie les « noces de la mère et du fils, du père et de la fille, par « l'*exemple des animaux*[1], *conforme*, dit-il, *à la nature*. « Après cela, il faut tirer le voile : ni la parole ni la pensée « ne peuvent aller plus loin[2]. »

C'est en vertu de la même confusion de l'intelligence et de la volonté, et de l'inamissibilité de la vertu que le Gnosticisme hérétique se précipita dans les derniers excès de

[1] Plut., *De Repug. stoïc.*, 22.

[2] Félix Robiou, *Op. cit.*, p. 54-55.—M. Robiou ajoute avec raison qu'il serait absurde de conclure de là, en thèse générale, que l'enseignement du stoïcisme fut une propagande d'infamie. Heureusement, les stoïciens furent souvent en contradiction avec eux-mêmes. Les grands philosophes de Rome, en particulier, s'attachèrent moins que les Grecs aux subtilités de l'école, et, par là, il leur fut souvent permis de n'être pas très-logiques dans l'erreur.

la corruption. Voici comment, au rapport de Clément, un Gnostique célèbre prétendait justifier les principes et la conduite de sa secte : « J'imite, disait-il, ces transfuges « qui passent dans le camp ennemi sous prétexte de lui « rendre service, mais en effet pour le perdre. Un vrai « gnostique doit tout connaître, car quel mérite y a-t-il à « s'abstenir d'une chose qu'on ne connaît pas? Le mérite « ne consiste pas à s'abstenir des plaisirs, mais à tenir « la volupté sous son empire, lors même qu'elle nous tient « dans ses bras. Pour moi, c'est ainsi que j'en use, et je « ne l'embrasse que pour l'étouffer[1]. »

Clément, sans doute, unit intimement la connaissance avec le devoir; la connaissance est à ses yeux une condition indispensable, soit pour pratiquer, soit pour conserver la vertu. Mais son gnostique n'est pas seulement un spéculatif; c'est un homme d'action, un homme qui se fait, se *fabrique* lui-même, suivant l'énergique expression qu'il emploie; c'est, en un mot qui résume tout, *un martyr*. « Il sera, dit-il, martyr la nuit, martyr le jour, « martyr dans ses discours, dans sa vie, dans ses « mœurs. Habitant avec le Seigneur et vivant avec lui « dans une sainte familiarité, il demeure tout spirituel, « pur dans sa chair, pur dans son cœur, saint dans « ses paroles. *Le monde*, suivant la parole de l'Apôtre, « *est un crucifié pour lui, comme il l'est lui-même pour le* « *monde*. Portant avec lui la croix du Sauveur, il marche « sur ses pas, semblable à un Dieu et devenu saint des « saints[2]. »

La nécessité de cette lutte, de cette mortification repose, selon Clément, et sur le fait de la concupiscence qui

[1] *Strom. II*, 20, p. 490.
[2] *Ibid. II*, 20, p. 484.

combat en nous contre l'esprit, et sur les tentations que nous suscitent les puissances malfaisantes. « Ces puissan-
« ces, dit-il, font briller aux yeux des âmes qu'elles peu-
« vent facilement séduire les images attrayantes de la
« beauté, de la gloire, de l'adultère et de la volupté, à la
« manière des bergers qui présentent du feuillage vert
« aux troupeaux qu'ils conduisent [1]. » L'homme est donc dans la nécessité d'éviter ces embûches et de soutenir un combat incessant contre la volupté et les mouvements passionnés de l'âme. La paix et la liberté ne sont qu'à ce prix [2].

Cette paix et cette liberté, c'est la véritable apathie gnostique, dont nous avons décrit la nature et qui diffère essentiellement de l'ataraxie stoïcienne par son caractère éminemment pratique comme par son principe. Le gnostique de Clément ne se repose jamais, et l'activité qu'il a d'abord tournée contre lui-même et ses passions, il doit l'employer ensuite à se maintenir dans l'état de sainteté et à faire le bien par le motif de l'amour pur de Dieu, ou de la charité parfaite.

De plus, l'amour de Dieu n'est pas seulement le motif de l'apathie du gnostique ; il est aussi le sentiment qui le rend plus fort que tous les plaisirs et toutes les douleurs de ce monde. S'il méprise les choses qui passent et sa vie elle-même, ce n'est pas, comme le stoïcien, pour se soumettre à la fatalité du destin, ou pour s'affranchir de la dépendance envers Dieu [3]. C'est, au contraire, pour se soumettre avec amour à l'Être parfait et lui rendre témoignage. Il y a, en un mot, entre l'ataraxie stoïcienne et l'apa-

[1] *Strom. II*, 20, p. 487.
[2] *Ibid.* p. 492.
[3] Epictète, il est vrai, prêche la soumission aux dieux, mais contrairement aux principes fondamentaux du stoïcisme.

thie chrétienne, toute la distance du suicide au martyre.

Mais, ici, se révèle une troisième différence entre la morale du Portique et celle de Clément. Dans la théorie stoïcienne, Dieu, aussi bien que la volonté, demeure étranger à la vertu humaine et au perfectionnement moral de l'homme.

Comme nous l'avons établi, la raison de l'homme, pour les stoïciens, ce n'est pas seulement la vertu, c'est Dieu même ; imiter Dieu, c'est donc suivre sa propre nature et sa raison, c'est laisser agir l'émanation divine que chaque homme porte en soi.

Mais Dieu lui-même, qu'est-il dans la théorie stoïcienne? Dieu, comme dans tout système panthéiste, est une force aveugle et nécessaire, c'est le destin. « Or, le destin, continue Diogène Laërce, c'est l'enchaînement des causes « ou la raison suivant laquelle le monde est dirigé [1]. » Ainsi, vivre conformément à la raison, suivre Dieu, c'est, en ce qui concerne les événements extérieurs, se soumettre à une loi fatale, à une loi qui est la volonté nécessaire de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même; et, en ce qui concerne les mouvements de notre âme, c'est suivre une loi identique à la nature de notre âme elle-même [2].

De là découlent plusieurs conséquences. La première est la négation de la Providence proprement dite, de cette Providence dont Clément d'Alexandrie se montre, en toute rencontre, l'éloquent défenseur. Sans doute, le mot de Providence se trouve fréquemment dans les écrits des stoïciens. « Mais, dit M. Robiou, outre que, logiquement, « il leur était impossible de débrouiller la confusion où « ils se jetaient, en accolant à ce dogme celui du destin,

[1] Diog. Laër., VII, 149.
[2] Sénèque, *De Provid.*, 5 et 6.—Cf. Félix Robiou, *op. cit.*, p. 133.

« ils étaient assez embarrassés dans la pratique pour défi- « nir les relations de la Providence avec l'homme [1]. »

Si le stoïcien Balbus dit, dans le traité *De la nature des Dieux* de Cicéron : « Ce n'est pas seulement au sort du « genre humain, c'est à celui de chaque homme que pré- « sident les dieux ; » il ajoute presque aussitôt : « Les « dieux s'occupent des grandes choses et négligent les « petites. Quant aux *grands hommes*, tout devient pour « eux prospère : nos philosophes l'ont assez démontré en « discourant sur les fruits et les avantages de la vertu [2]. » Puisque, d'une part, les dieux sont dispensés de veiller aux intérêts particuliers du vulgaire, et que, d'autre part, le sage est heureux de sa propre sagesse, l'intervention divine dans les choses humaines est singulièrement restreinte, et le rôle de la Providence se borne à peu près à régir la nature matérielle. Au moins est-il certain que la Providence stoïcienne ne se mêle pas du progrès moral de l'homme, et qu'à cet égard la doctrine du Portique se résume dans la formule que Cicéron a donnée comme celle de l'ancienne philosophie, ou plutôt du monde païen : « Tous les hommes sont d'accord à reconnaître que les « biens extérieurs leur viennent des dieux; mais, pour la « vertu, personne ne s'est jamais imaginé de la rapporter « à Dieu comme un don qu'il en eût reçu... Quel est « l'homme de bien qui jamais a rendu grâces aux dieux « de sa vertu?... C'est la croyance universelle qu'on doit « demander à Dieu la fortune et n'attendre la sagesse que « de soi [3]. »

[1] *Op. cit.*, p. 125.
[2] *De Nat. Deor.*, II, 66.
[3] *Ibid.* III. 36 : *Hoc quidem omnes mortales habent : externas commoditates... a diis se habere : virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit... Quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit unquam?... Judicium*

Sénèque, celui d'entre les philosophes stoïciens qui s'exprime en termes plus magnifiques sur la Providence, va plus loin encore : « Comme s'il voulait compenser les notions plus hautes et plus pures qui se glissent dans ses « ouvrages, » — et qu'il devait probablement à l'influence du christianisme naissant, — « Senèque s'emporte, dans « le délire de son orgueil, à des blasphèmes où il égale et « surpasse peut-être ceux de l'ancien stoïcisme [1]. » Non content de faire Dieu de même substance que l'homme, et de lui refuser toute supériorité réelle et nécessaire sur le sage [2], le précepteur de Néron dépasse le prince de l'orgueil de nos saints livres : ce n'est plus, comme Lucifer, l'égalité avec Dieu qu'il réclame : il veut se sentir au-dessus de lui ; il fait rendre par Dieu à l'humanité cet humiliant hommage : « Supportez courageusement ; c'est en « quoi vous êtes supérieurs à Dieu [3]. » Et ce n'est pas là le vertige d'une exaltation passagère, c'est une thèse qu'il soutient ailleurs en ces termes : « Le sage embrasse dans « sa vie autant que Dieu dans son éternité. Il y a une « chose en quoi le sage est supérieur à Dieu : Dieu doit « à sa nature d'être inaccessible à la crainte, le sage le « doit à lui-même [4]. »

L'on comprend qu'avec une pareille théodicée il ne reste aucune place ni à la prière, ni à l'amour de Dieu. La prière suppose deux principes également niés par le

omnium mortalium est fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam.—Horace exprime la même doctrine au nom des épicuriens : *Det vitam, det opes : æquum mi animum ipse parabo.*

[1] Félix Robiou, *op. cit.*, p. 130.

[2] *Epist.* 73 : *Plura Jupiter habet quæ præstat hominibus, sed inter duos bonos non est melior qui locupletior... Sapiens nihilo se minoris æstimat, quod virtutes ejus breviore spatio concluduntur.* — Cf. *Ep.* 48, et *De Const., sap.*, VIII.

[3] *De Provid. sub. fin. : Ferte fortiter; hoc est quo Deum antecedatis.*

[4] *Ep.* 53 : *Tantum sapienti sua, quantum Deo omnis ætas patet. Est aliquid quo sapiens antecedat Deum : ille beneficio naturæ non timet, suo sapiens.*

stoïcisme : la Providence et la dépendance de l'homme. Or nous venons de voir qu'en dehors de l'ordre général du monde, la Providence stoïcienne, ou plutôt le destin, n'intervient pas dans les choses humaines, et qu'il ne faut nullement attribuer à un secours de Dieu les actions vertueuses, ni lui en être reconnaissant. Aussi qu'est-ce que la prière pour les anciens stoïciens? Ce ne peut être que l'aspiration d'une âme imparfaite vers les biens matériels et grossiers dont Jupiter dispose, aspiration dont le sage, « l'égal des dieux, et non leur suppliant [1], » saura se débarrasser. Et, même dans cet ordre d'idées, on ne conçoit guère ce que peut valoir cet acte religieux, si le Dieu suprême c'est le destin, ou un enchaînement de causes sans fin [2].

On trouve sans doute dans Sénèque, et surtout dans Épictète [3], des maximes sur la prière qui sont en contradiction avec la théodicée stoïcienne. Mais qu'en doit-on conclure? « Sinon que le stoïcisme du second siècle a pris « certaines vérités *toutes faites* dans le dogme comme « dans la morale, parce qu'il a été frappé de leur beauté, « ou terrassé par leur certitude, et que, désespérant de les « faire accorder avec ses principes, il a trouvé plus court « de dire à la fois *oui* et *non* [4]. »

Quand à l'amour de Dieu il n'en est pas question dans la morale stoïcienne. Comment aimer un Dieu dont les bienfaits sont le produit de la nécessité, et dont la substance

[1] *Deorum socius non supplex*, dit Senèque. *Ep.* 31.
[2] *Ep.* 101 : *Inexorabilis fatorum necessitas.*
[3] *Roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis*, dit Senèque, *Ep.* 10.—Cf. *Ep.* 41.—Epictète dit à son tour : « Nous offrons des sacrifices, parce que les dieux ont fait fructifier nos vignes et nos champs; et, quand ils ont donné à l'âme ce fruit qui devait nous faire connaître le vrai bonheur, nous ne remercions pas Dieu ! » (Epict. *Dissert. I, IV*, nº 32.)—« Souviens-toi de Dieu, appelle-le à ton aide, et qu'il soit ton soutien (*Ibid. XI*, 18, nº 29). »
[4] F. Robiou, *op. cit.*, p. 245.

est identique à celle de l'âme? Sénèque, il est vrai, parle quelquefois de l'amour de Dieu ; mais *ce grand et premier commandement* de la loi chrétienne appartient si peu au fond de la doctrine de ce représentant du stoïcisme à Rome, que, dans sa *Lettre XCV*, où il traite des premiers principes de la morale, il ne les fait point entrer dans les devoirs de l'homme envers Dieu, ou envers les dieux [1].

Le sage du Portique doit au destin son existence et à lui-même ses vertus. Le stoïcisme, entendu dans la rigueur de ses principes, est donc incompatible avec la grâce, la prière, et surtout avec l'humilité et la charité chrétiennes. C'est-à-dire qu'il est précisément la contradiction systématique de la théorie morale et religieuse de Clément d'Alexandrie. Après tout ce que nous avons dit, il serait superflu de le démontrer de nouveau.

Qu'y a-t-il donc de commun entre les deux théories? Nous l'avons dit, quelques formules scientifiques empruntées au stoïcisme et interprétées par Clément dans un sens chrétien.

Clément, en traçant l'admirable portrait de son gnostique, avait les yeux fixés sur un modèle inconnu non-seulement de Zénon, mais de Socrate et de Platon lui-même. Pourquoi il l'appelle gnostique, il est aisé de l'entendre si l'on se souvient de ces paroles de Jésus-Christ à son Père : « Ceci est la vie éternelle de vous connaître et « de connaître Jésus-Christ que vous avez envoyé [2]. » Cette connaissance est une connaissance pratique, selon ce que dit saint Jean : « Celui qui dit qu'il le connaît et ne « garde pas ses commandements, est un menteur : celui

[1] *Deum colit, qui novit... Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis majestatem suam, reddere bonitatem... satis illos coluit quisquis imitatus est.*

[2] Joann., XVII, 3.

« qui garde ses commandements, l'amour de Dieu est par-« fait en lui, et c'est par là que nous connaissons que nous « sommes en lui [1] ; » ce qui emporte une habitude formée de vivre selon l'Évangile.

« Le gnostique, dit Bossuet, n'est donc autre chose « qu'un chrétien digne de ce nom, qui a tourné la vertu « chrétienne en habitude : c'est, en d'autres termes, cet « homme spirituel et intelligent qui est lumière en Notre-« Seigneur ; ce chrétien parfait qui est infailliblement con-« templatif, au sens que saint Paul a dit de tout véritable « chrétien, *qu'il ne contemple pas ce qui se voit, mais ce « qui ne se voit point* [2]. Je ne vois pas qu'il y faille entendre « d'autre finesse, ni, sous le nom de gnose, un autre mys-« tère que le grand mystère du christianisme, bien connu « par la foi, bien entendu par les parfaits, à cause du « don d'intelligence, sincèrement pratiqué et tourné en « habitude. Saint Clément ne le laisse pas à deviner ; et « il répète cent et deux cents fois, que, sous le nom de « *connaissance*, il entend l'habitude de la vertu chrétienne « acquise par un exercice continuel ; et sous le nom de « *gnostique*, le chrétien qui a formé cette habitude [3]. »

Le gnostique n'est donc pas seulement un sage dans le sens donné à ce mot par l'ancienne philosophie ; il est un saint formé sur le modèle et avec le secours du Verbe incarné. Ce saint, c'est-à-dire l'homme le plus magnanime, le plus dévoué, le plus désintéressé, le plus charitable, le plus intrépide, le plus patient, le plus fort et le plus doux, le plus pur, le plus spirituel, le meilleur de toute manière, le plus semblable à Dieu, l'homme plus grand que l'homme, l'homme le plus divin sans être Dieu par nature, Clément,

[1] Joann., II, 4 et 5.
[2] II *Corinth*, IV, 18.
[3] *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. III, sect. 1.

comme il nous le dit lui-même, l'avait cherché sans succès dans les idées et dans l'histoire, dans l'intelligence et dans le cœur du monde païen. Le monde païen lui avait offert de grands penseurs, de grands philosophes, de grands artistes, de grands poëtes, de grands capitaines : mais la vraie grandeur humaine, mais la perfection morale, mais la *sainteté*, le monde païen en ignorait jusqu'au nom! Loin donc d'emprunter aux systèmes philosophiques et à la morale païenne l'idée de son gnostique, le saint prêtre d'Alexandrie appelait les païens au christianisme, au nom d'une perfection morale dont l'idéal et la réalité ne se rencontraient que dans le christianisme. L'on peut dire que tous ses écrits n'ont pas d'autre dessein que la démonstration scientifique de cette vérité, à savoir que le christianisme est divin, parce qu'il donne à l'homme, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, l'idéal de la perfection et le moyen efficace et infaillible d'y atteindre. Cet idéal, il le prend tout entier dans l'Évangile ; et si parfois il en rapproche les traits qui s'y rapportent et qui se trouvent épars dans les écrits des philosophes, c'est pour montrer que l'âme humaine est naturellement chrétienne, suivant le mot de Tertullien, et que le Verbe qui a créé le monde avant de le réparer, ne l'a abandonné dans aucun temps, et lui a donné, à toutes les époques, des témoignages de lui-même.

Du reste, cette grave question des emprunts faits par Clément aux doctrines des philosophes ne peut être résolue d'une manière complète, qu'après ce qui nous reste à dire sur les principes générateurs de la gnose, ou, ce qui revient au même, sur les rapports de la foi et de la raison dans la science chrétienne.

Cet examen sera l'objet du livre suivant.

LIVRE V

PRINCIPES GÉNÉRATEURS DE LA GNOSE.

CHAPITRE I

Ce que la Gnose prend de la Foi.

« Parmi les erreurs répandues dans la société moderne « sur la nature et l'histoire du christianisme, dit Mgr Gi- « noulhiac[1], il n'en est pas de plus funeste que celle qui « représente sa doctrine dogmatique comme ayant été ori- « ginairement vague, imparfaite, et comme n'ayant ac- « quis que successivement et par de longs efforts un sens « distinct et une forme déterminée. Avoir cette idée de « l'origine et de la marche du dogme chrétien, c'est le « réduire à la condition des opinions humaines ; ce n'est « pas seulement amoindrir le christianisme, c'est le dé- « truire ; c'est en effaçant le caractère divin de la foi, lui « ravir sa légitime autorité sur les âmes et la frapper « d'impuissance.

« Et cependant, il faut bien le dire, ce ne sont pas seu- « lement les ennemis avoués du christianisme qui se font et « propagent ces fausses idées sur la formation et l'histoire « de sa doctrine : des historiens, des publicistes qui pro-

[1] *Hist. du dogme cathol.—Introd.*, p. 1.

« fessent du respect pour ses croyances et de la reconnais-
« sance pour ses bienfaits, se laissent aller à ce préjugé ;
« et dans le sein du protestantisme se produisent, surtout
« depuis soixante ans, des écrits nombreux et divers, dont
« le but général est d'établir, à l'aide de considérations
« philosophiques, flatteuses pour l'orgueil de la raison hu-
« maine, et avec tout l'appareil de l'érudition, que la doc-
« trine dogmatique de l'Église s'est formée peu à peu, à
« travers bien des variations, sous l'influence de principes
« et au moyen d'éléments étrangers. »

Clément d'Alexandrie est rangé par l'école rationaliste dont il est ici question au nombre des Pères qui auraient fait entrer dans la doctrine de l'Église des principes étrangers à la foi et des éléments empruntés aux systèmes philosophiques. Plusieurs critiques allemands se sont appliqués à établir que le gnose de Clément différait essentiellement de la foi et pour le fond et pour la forme. Doehne en particulier soutient dans une dissertation que nous avons eu l'occasion de citer plusieurs fois que « bien que la gnose « de Clément repose sur le même fondement que la foi, « c'est-à-dire sur l'Écriture sainte et la tradition de l'É- « glise, néanmoins elle professe des dogmes qui lui sont « propres et puisés à des sources différentes de celles de « la foi; en un mot qu'elle n'est pas seulement la foi scien- « tifiquement expliquée, mais la foi augmentée de nou- « veaux dogmes[1]. »

La question est trop grave et entre trop naturellement dans le plan de cette étude sur Clément d'Alexandrie pour que nous cherchions à l'éluder.

Nous pourrions, il est vrai, sans compromettre la foi et

[1] *De γνώσει Clementis Alex.*, p. 60.

sans donner gain de cause au rationalisme, passer condamnation sur notre illustre docteur, et admettre qu'il est tombé, relativement aux rapports de la foi et de la science, dans l'erreur qu'on lui prête. Quelle que soit, en effet, l'autorité de ce Père, il n'est qu'un docteur particulier; sa doctrine ne peut être confondue avec celle de l'Église. Se fût-il trompé, on n'en pourrait pas conclure que l'Église a erré avec lui. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette extrémité d'abandonner au rationalisme ou à l'hérésie le principal fondateur de la grande école chrétienne d'Alexandrie; et, malgré les doutes soulevés par la critique allemande, nous demeurons convaincu avec les hommes les plus éminents dans la science patristique, avec dom Le Nourry, Bossuet, Fénelon, Moehler, avec le célèbre Néander lui-même que, sauf quelques idées singulières qui appartiennent encore plus au temps qu'à l'auteur, la gnose de Clément, telle du moins qu'elle nous est connue par ses écrits, ne contient rien qui ne puisse être interprété dans un sens catholique[1].

Pour ce qui concerne en particulier la question des rapports de la foi avec la science, la doctrine de Clément nous semble absolument conforme à celle de saint Irénée et des Pères les plus orthodoxes.

Nous avons vu, en effet, que l'un des points sur lesquels le savant prêtre d'Alexandrie insiste avec le plus de force, c'est que la gnose, c'est-à-dire la science chrétienne, procède de la foi et lui demeure, même lorsqu'elle parvient à sa plus haute perfection, inséparablement unie. « La foi

[1] Depuis que le pape Benoît XIV a refusé d'insérer le nom de Clément dans le martyrologe romain, c'est-à-dire depuis 1748, quelques catholiques ont mis beaucoup de zèle à contester les vertus et l'orthodoxie du docteur alexandrin. Nous examinerons plus tard les raisons sur lesquelles ils se fondent, à propos des erreurs reprochées à Clément.

« et la gnose, dit-il, sont unies entre elles par une sorte de « lien divin[1]. »

En quoi consiste cette union et quelle est la nature de ce lien ? Cette union a trois caractères principaux et la gnose se rattache à la foi par trois liens indissolubles.

Le premier, c'est que la gnose est comme la foi un don divin, une grâce proprement dite. Son acquisition exige sans doute, dans l'ordre ordinaire, l'action libre de l'intelligence et de la volonté humaines, mais elle suppose aussi, comme cause efficiente, le concours de Dieu. « La doctrine « de la piété, dit Clément, est un don et la foi une grâce[2]. « La gnose est un don de la grâce de Dieu.... car il est « écrit : à celui qui a déjà il sera donné encore, à la foi la « gnose, à la gnose la charité, à la charité l'héritage[3]. « L'homme spirituel, le vrai gnostique, est disciple du « Saint-Esprit, et c'est Dieu qui lui donne de comprendre « ce que c'est que le sens du Christ[4]. » Ce premier caractère est un de ceux qui distinguent, selon Clément, la gnose de la science humaine (σοφία), laquelle peut s'acquérir par l'enseignement des hommes sans autre concours de Dieu que celui qu'il prête à tous nos actes dans l'ordre de la nature[5].

Considérée dans son principe, la gnose est donc comme la foi un don surnaturel de Dieu. Après tout ce que nous avons dit dans les deux livres précédents ce point de la doctrine de Clément est au-dessus de toute contestation.

Mais ce qu'il s'agit plus particulièrement d'établir, c'est que la gnose emprunte à la foi son objet, c'est-à-dire les

[1] *Strom. II*, 4, p. 436.
[2] *Ibid. I*, 7, p. 338.
[3] *Ibid. VII*, 10, p. 865.
[4] *Ibid. V*, 4, p. 659.
[5] *Ibid. VII*, 10, p. 864.

vérités dogmatiques, les principes dont elle cherche l'intelligence, la liaison et les conséquences, et qu'elle en reçoit en même temps la règle de son développement.

Or ces deux derniers rapports de la gnose avec la foi, Clément ne les définit pas d'une manière moins explicite que le premier.

Il enseigne clairement d'abord que c'est à la foi objective, c'est-à-dire à la révélation surnaturelle que la gnose emprunte son propre objet, c'est-à-dire les dogmes, les vérités, les principes qu'elle cherche à comprendre et à expliquer. Il se fonde sur ce principe, que le divin auteur de la foi étant la vérité même, la révélation, qui est son expression théorique et pratique, contient elle-même toute vérité et toute vertu. C'est en ce sens qu'il s'écrie : « Depuis que Jésus-Christ est venu nous instruire, « nous n'avons plus besoin d'écoles humaines : ce docteur « nous enseigne tout : par lui, la terre est devenue Athènes « et la Grèce[1]. La doctrine du Sauveur est parfaite par elle-« même ; rien ne peut y être ajouté, parce que rien n'y « manque, puisqu'elle est la *puissance et la sagesse* de Dieu. « La philosophie grecque, en s'unissant à la foi, ne rend « donc pas la vérité plus puissante ; mais, comme elle ôte « toute force aux raisonnements des sophistes, et déjoue « les embûches et les ruses de l'erreur, on l'a appelée à « juste titre le fossé et la haie qui protègent la vigne[2]. »

Par ces paroles, Clément exclut évidemment tout développement interne et réel, tout progrès substantiel dans la doctrine révélée, et par conséquent tout emprunt dogmatique fait à une source étrangère à la révélation. La gnose ne pouvait donc être à ses yeux que la révélation

[1] *Cohort.* ch. II, p. 86.
[2] *Strom. I*, 20, p. 377.

même, parfaitement connue et pratiquée. Voilà pourquoi, pour lui comme pour saint Irénée, les apôtres, sans autre science que celle de la doctrine révélée, furent de parfaits gnostiques [1].

Ce n'est pas tout : non-seulement la gnose a le même objet que la foi, et lui demeure unie comme à sa base, comme à son principe essentiel, mais de plus elle trouve dans la révélation ou dans le symbole sa règle immédiate et nécessaire. « Nous savons, dit Clément, que la meilleure « des recherches est celle qui *prenant la foi pour règle* « élève, sur le fondement de la foi, le splendide et magni- « fique édifice de la gnose [2]. »

En vertu de ce principe, la vraie gnose ne professe rien qui ne soit conforme à la foi, ou, en d'autres termes, à la révélation divine, contenue dans l'Écriture sainte et la Tradition, et interprétée par l'Église.

« Nous avons, dit notre illustre docteur, pour principe « de notre doctrine, le Seigneur lui-même, qui *nous ayant* « *parlé en diverses rencontres et de diverses manières* [3] par « les prophètes, par l'Évangile et par les bienheureux « apôtres, nous conduit de l'origine au terme de la con- « naissance. Si l'on voulait chercher ce principe ailleurs, « il cesserait d'être un principe. C'est pourquoi celui qui « est dans la foi mérite à son tour qu'on le croie lorsqu'il « se fonde sur l'Écriture et sur la parole du Seigneur, qui « travaille par son ministère au salut du genre humain. « La foi nous sert de règle pour décider toutes les questions

[1] *De omnibus adimpleti sunt* (*Apostoli*), dit saint Irénée, (liv. III, ch. I, n° 1), *et habuerunt perfectam cognitionem.*—Tertullien dit à son tour, dans un passage que nous avons cité : « *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, neque inquisitione post Evangelium : cum credimus, nihil desideramus ultra credere ; hoc enim prius credimus, quod nil ultra sit quod credere debeamus.* (*De Præscript.*, c. VIII.)

[2] *Strom. V*, 1, p. 646.

[3] *Hebr.æ. I*, 1.

« de ce genre (relatives à l'ordre surnaturel). Mais les « choses qui sont en question ne peuvent devenir des « principes de solution, parce que la vérité objective leur « manque encore. D'après cela si nous nous attachons par « la foi à un principe impossible à démontrer, nous tirons « nécessairement de ce principe les preuves du principe « lui-même, et la voix du Seigneur nous enseigne la « vérité. Nous ne voulons pas de décision humaine ; les « hommes sont sujets à l'erreur, et il est permis de les « contredire. Or, quand il s'agit non-seulement de sou- « tenir une opinion, mais de prouver ce qu'on soutient, le « témoignage des hommes ne nous suffit pas ; nous prou- « vons ce qui est en question par la voix du Seigneur, qui « est plus certaine que toutes les preuves, ou qui, pour « mieux dire, est elle-même la preuve par excellence... « C'est ainsi que l'Écriture nous prouve la vérité des « Écritures, et que de la foi nous passons à la conviction, « d'après des preuves évidentes [1]. »

Ces paroles sont claires et formelles : la gnose a, comme la foi, l'Écriture sainte pour principe et pour règle absolue. Mais cette règle, tout absolue qu'elle est en elle-même, ne peut suffire à se défendre contre les altérations et les fausses interprétations dont elle peut être l'objet. Il faut donc à l'Écriture une autorité qui la conserve dans son intégrité et sa véritable signification. Clément ne l'ignorait pas. Alors, comme aujourd'hui, l'expérience montrait que le canon des Écritures ne pouvait se passer de l'autorité protectrice de l'Église. On en trouvait la preuve dans la légèreté et l'arbitraire avec lesquels les Gnostiques excluaient du canon tel ou tel livre de l'Ancien ou du Nou-

[1] *Strom. VI*, 11, p. 786.

veau Testament, et donnaient à ce qu'ils en conservaient une signification conforme à leurs propres idées ou à leurs passions.

« Sans doute, dit Clément, tous les hommes ont la même « intelligence; mais ils s'en servent d'une manière diffé- « rente : les uns suivent l'attrait de la grâce et l'inspira- « tion du Verbe, et parviennent à la foi; les autres s'a- « bandonnent au contraire à leurs passions, et détournent « le sens de l'Écriture, d'après leurs caprices... Mais ceux « qui n'ont pas reçu de la Vérité même la règle de la vérité « doivent nécessairement tomber dans les plus graves « erreurs. Ceux qui ont quitté la bonne route doivent se « tromper sur beaucoup de détails; et cela se comprend « facilement, car ils n'ont plus de règle qui leur puisse « servir à distinguer le vrai du faux, afin de choisir le « premier [1]. »

Cette règle nécessaire pour distinguer le vrai sens des Écritures des fausses interprétations qu'on peut leur faire subir, c'est la tradition vivante de l'Église. Clément s'en exprime de la manière la plus formelle et à plusieurs reprises. « Tout est manifeste, dit l'Écriture, pour ceux qui « ont l'intelligence, c'est-à-dire pour ceux qui conservent « intacte, selon la règle de foi de l'Église, l'interprétation « donnée par le Sauveur aux Écritures [2]. Il n'est donc « jamais permis de transgresser la règle de l'Église [3].

Clément compare ailleurs ceux qui *repoussent du pied la tradition de l'Eglise*, et qui passent ainsi du côté des hérétiques, à ces compagnons d'Ulysse que Circé avait changés en bêtes [4]. Puis il ajoute : « On voit les hérétiques

[1] *Strom. VII*, 16, p. 890.
[2] *Ibid. VI*, 15, p. 803.
[3] *Ibid. VII*, 15, p. 887.
[4] *Ibid. VII*, 16, p. 890.

« adopter toujours ce qui *paraît plus évident à leur raison* « *privée*, préférablement à ce que le Seigneur nous a en- « seigné par les prophètes et par l'Évangile, et qui a été « établi et confirmé par le témoignage des apôtres [1]. »

Enfin Clément insiste avec force, quelques pages plus loin, sur l'autorité divine de la tradition et de l'interprétation de l'Écriture par les Pères, en opposition avec l'amour des hérétiques pour les innovations. « Tous ceux-là, dit-il, « sont mûs par l'ambition, qui cherchent à déterminer, « par de fausses interprétations, le sens des paroles qui « nous ont été transmises dans les livres inspirés par « Dieu, ou bien qui, au moyen de conclusions trompeuses, « opposent les doctrines des hommes à la tradition divine, « afin de soutenir les opinions qui leur sont propres. Car, « en face d'hommes aussi versés dans la connaissance « ecclésiastique, que pouvait dire Marcion, ou Prodi- « cus, ou d'autres qui n'ont pas suivi le bon chemin? « Certes ils ne pouvaient pas prétendre à une sagesse su- « périeure à celle de leurs illustres prédécesseurs, ni con- « server l'espoir d'ajouter quelque chose à ce que ceux- « ci ont dit avec tant de vérité, et ils auraient bien mieux « fait, s'il leur avait été possible, d'apprendre d'eux ce « qu'ils nous ont transmis. Celui-là donc est seul gnostique « à nos yeux, dont les cheveux ont blanchi dans l'étude de « l'Écriture sainte, qui maintient fermement la règle de foi « des apôtres et de l'Église, qui vit conformément aux pré- « ceptes de l'Évangile, et qui, lorsqu'il a besoin de preuves, « les puise dans le Seigneur, la loi et les prophètes [2]. »

Ainsi la gnose de Clément a pour règle la règle même de la foi, c'est-à-dire la révélation divine contenue dans

[1] *Strom. VII*, 16, p. 892.
[2] *Ibid. VII*, 16, p. 896.

l'Écriture sainte et la Tradition, et interprétée par l'Église. Sous ce rapport, elle diffère essentiellement de la gnose hérétique, laquelle met au-dessus de l'autorité de la Tradition et de l'Église, dans l'interprétation de l'Écriture, l'évidence de la raison individuelle. Contrairement à l'hérésie, qui retranche ou ajoute à l'enseignement divin et soumet la parole de la vérité subsistante, de la raison absolue à la raison faillible de l'homme, la gnose catholique professe d'une part, que « la doctrine du Sauveur est parfaite par « elle-même, que rien n'y peut être ajouté, parce que « rien n'y manque [1], » et, d'autre part, que ce n'est point à la raison individuelle qu'a été confié le dépôt de cette doctrine et l'interprétation authentique des documents qui la contiennent, mais à l'autorité enseignante de l'Église. Le christianisme conserve par là ce double caractère, qu'il ne peut ni subir d'altération, ni prendre non plus de véritable accroissement. Mais si, considérée en elle-même, la doctrine révélée est inaltérable et complète, il n'en va pas de même dans le chrétien. La foi, condition nécessaire de son appropriation subjective, peut être plus ou moins parfaite, suivant que le fidèle entre plus avant dans l'intelligence et dans la pratique de la vérité révélée. Ce progrès, qui apporte plus de lumière et une plus haute sainteté au chrétien, sans apporter ni plus de vérité, ni plus de vertu sanctifiante au christianisme, est précisément ce que Clément appelle la véritable gnose, en opposition avec la gnose hérétique.

Il n'y a donc pas et il ne peut y avoir, suivant ces principes de notre saint docteur, une différence de nature entre la foi et la gnose; elles sont de même ordre, puisqu'elles

[1] *Strom. I*, 20, p. 377.

sont inséparablement unies, puisqu'elles ont la même origine, le même objet, la même règle. Elles diffèrent, non en nature, mais en degré. La gnose est, non l'altération ou la suppression de la foi ; elle ne lui apporte pas des éléments nouveaux, mais elle en est le développement et la perfection dans le chrétien.

Cette conclusion, loin d'être ébranlée par les objections qu'on lui oppose, en tire, au contraire, comme nous allons essayer de le démontrer, une nouvelle confirmation.

CHAPITRE II

Rapport de la Gnose avec l'Écriture.

Les interprètes de Clément d'Alexandrie sont unanimes à reconnaître que, selon le docteur alexandrin, la gnose doit toujours être d'accord avec l'Écriture sainte et la tradition. Mais quelques-uns, en petit nombre il est vrai, prétendent que Clément élude cette règle par sa théorie sur l'interprétation mystique de l'Écriture et sur une double tradition dans l'Église.

« Afin de ne pas renfermer dans un cercle trop étroit la pensée philosophique en la soumettant à l'autorité de l'Écriture, Clément, dit Doehne, a eu recours à l'interprétation allégorique, et a distingué dans les livres sacrés deux espèces de sens. Car il dit que les apôtres et les prophètes ont connu et consigné dans leurs écrits la philosophie grecque, mais que pour ne pas induire en erreur ceux qui n'étaient pas capables de comprendre, ils ont donné un double sens à leurs paroles (*βουλήσει* et *γνώσει*). Chacun peut facilement comprendre le premier sens ou le sens littéral (*τὴν ψιλὴν πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσιν*) ; le second sens, ou le sens mystique, ne peut être compris que par le gnostique (*οἱ τοῦ πνεύματος μαθηταί*). Pour cette même raison Clément pense que la gnose doit maintenant encore être soigneusement cachée à la foule et n'être livrée qu'à ceux

qui s'y sont dignement préparés et cherchent avec ardeur la science de la vérité[1]. »

Si telle était la vraie doctrine de Clément, il est évident que la pensée philosophique deviendrait en dernier ressort juge du sens des Écritures, et que, sous ce rapport du moins, la gnose du docteur alexandrin toucherait d'assez prêt à la Gnose des hérétiques et à l'examen privé du protestantisme. Mais ici encore on prête à Clément une contradiction dans laquelle il n'est pas tombé. Pour le prouver, il nous faut exposer avec quelques détails ses principes sur l'interprétation de l'Écriture sainte.

Nous avons deux moyens de connaître les principes de Clément touchant l'interprétation des livres sacrés, à savoir les erreurs qu'il signale, et les règles qu'il établit en cette matière.

Or nous voyons d'abord qu'il s'élève avec force contre ceux qui donnent à la parole divine un sens charnel (σαρκικῶς νοοῦντες τὰς γραφάς), c'est-à-dire un sens inconciliable avec la nature spirituelle de Dieu. Il paraît que quelques catholiques n'étaient pas assez prémunis contre cette aberration juive. Car voici en quels termes s'exprimait notre savant docteur :

« Nous ne cessons pas, ce semble, d'entendre les Écri-
« tures d'une manière charnelle, et, séduits par les phé-
« nomènes de notre âme, nous nous représentons la vo-
« lonté impassible de Dieu semblable à notre volonté émue
« par les passions. Que si nous nous imaginons que les
« choses sont dans le Dieu tout-puissant telles qu'il nous
« est donné de les entendre, nous tombons dans une erreur
« impie. Car Dieu ne peut être exprimé par la parole tel

[1] Doehne, *De Γνώσει*, p. 59.

« qu'il est. Les prophètes nous ont donc parlé le langage « que nous pouvions entendre, enchaînés que nous som- « mes dans une prison de chair ; car le Seigneur a voulu « pour nous sauver s'abaisser et s'accommoder à notre « faiblesse. Ainsi parce qu'il veut que celui-là soit sauvé « qui observe les commandements et fait pénitence de ses « fautes, et parce que l'espérance du salut nous réjouit, « Dieu parlant par la bouche des prophètes s'attribue « notre joie comme si elle lui était propre. C'est ainsi en- « core qu'il emprunte le langage de l'homme lorsqu'il dit « dans l'Évangile : *j'ai eu faim et vous m'avez donné à « manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire : car ce « que vous avez fait au plus petit de ceux-ci, vous me « l'avez fait à moi-même.* De même donc qu'il est nourri, « sans l'être réellement, dans la personne de ceux qu'il « veut qu'on nourrisse, de même il se réjouit, sans aucune « espèce de changement, de la joie de celui qui a fait pé- « nitence comme il le désirait[1]. »

Les hérétiques suivaient, comme nous l'avons dit déjà, une méthode d'interprétation qui n'était pas moins dangereuse pour la foi. Aussi Clément ne s'élève pas avec moins d'énergie contre la légèreté et l'arbitraire avec lesquels ils traitaient le canon des Écritures et en corrompaient le sens.

« Ce sont eux, dit-il, qui, en lisant les divines Écritures, « en corrompent le sens par leurs inflexions de voix, afin « de le rendre conforme à leurs passions, et qui par la « transposition de certains points et de certains accents, « font servir à leurs plaisirs les sages et utiles préceptes « de la loi divine[2]. »

[1] *Strom. II*, 16, p. 467.
[2] *Ibid. III*, 4, p. 529.

Ailleurs après avoir dit que les hérétiques, selon leur caprice, excluaient du canon tel ou tel livre de l'Ancien et du Nouveau Testament, Clément ajoute :

« Alors même qu'ils veulent bien admettre les livres des « prophètes, tantôt ils ne les veulent pas tous, tantôt ils ne « les prennent pas dans leur entier, ni de la manière que « la liaison et l'ensemble de la prophétie l'exigent ; ils « cherchent au contraire quelques termes équivoques, les « interprètent selon leurs idées particulières, en suppri- « ment un mot d'un côté, un mot de l'autre, ne s'occu- « pent pas du sens des expressions, mais seulement du son « tel qu'il se présente.... Voulant donc répandre des nou- « veautés parmi le peuple, ils se mettent en contradiction « flagrante avec tout le canon des Écritures, et toujours « confondus par nos réfutations, ils n'en continuent pas « moins à nous contredire, tantôt en refusant d'admettre « certain livre prophétique, tantôt en nous attribuant une « nature inférieure à celle dont ils sont partagés, laquelle « nous rend incapables de comprendre les vérités dont la « connaissance est leur privilége exclusif.... Leur règle « constante est de préférer ce qui leur paraît évident à ce « que le Seigneur nous a enseigné par les prophètes et par « l'Évangile, et à ce que les apôtres ont attesté et confirmé « par leur témoignage.... Cherchant, non à trouver la vé- « rité,—car ils méprisent comme indigne d'eux l'enseigne- « ment ordinaire et à la portée de tous que donne l'Église, « —mais à s'élever au-dessus de la foi commune, ils ont « dévié de la vérité [1]. »

A cette manière arbitraire d'interpréter ou plutôt d'altérer et de fausser le sens des livres divinement inspirés,

[1] *Strom. VII*, 16, p. 891, 892.

Clément oppose la règle suivante, que nous trouvons aussi dans saint Augustin et dans tous les commentateurs catholiques de l'Écriture [1].

« Ce n'est point, dit-il, en changeant la signification des « paroles sacrées qu'on trouvera la vérité; ce serait, au « contraire, le moyen infaillible de détruire la vraie doc« trine : on la trouvera, d'une part, en considérant ce qui « convient le mieux au Seigneur et au Dieu tout-puissant, « et ce qui est le plus conforme à la perfection de sa na« ture, et, d'autre part, en confirmant le sens d'un texte par « le sens d'un autre texte semblable, » c'est-à-dire en interprétant l'Écriture par elle-même [2].

De ces passages comparés à ceux que nous avons produits dans les chapitres précédents, on peut remonter aux principes d'herméneutique sacrée, adoptés par Clément d'Alexandrie. D'après ces principes, le sens de la sainte Écriture se doit déterminer : 1° par la comparaison d'un passage obscur avec ceux qui expriment plus clairement la même vérité ; 2° par la tradition ; 3° par les interprétations des apôtres et des Pères ; 4° par la connaissance des langues et des sciences humaines, particulièrement de la philosophie, de la dialectique, de l'astronomie, etc., etc.; 5° par la considération attentive du contexte [3]. Enfin outre ces moyens extérieurs, Clément exige de l'interprète des dispositions intérieures, un désir ardent de la vérité, l'absence de tout système particulier, adopté à l'avance, une intention pure et surtout une innocence de vie qui le rende digne de la lumière divine. Clément ne croit pas que l'intelligence soit indépendante du cœur dans la recherche de

[1] Aug. *De Doctrina chr.*, lib. III, cap. II, III, IV, et XXVII, XXVIII.
[2] *Strom. VII*, 16, p. 891.
[3] *Ibid. I*, 9, p. 341 sq.—Cf. I, 28, p. 424 sq., et *VI*, 10, p. 781.

la vérité. « Telle est, dit-il, la nature humaine : nous in-
« clinons plus volontiers l'oreille aux choses de l'opinion,
« quelque contradictoires qu'elles puissent être, qu'à la
« vérité elle-même, parce que la vérité est grave et aus-
« tère[1]. »

Nous pourrions nous en tenir à ce simple exposé des règles auxquelles Clément soumet l'interprète des Écritures pour montrer que le docteur alexandrin n'a pu chercher, comme on le prétend, à affranchir la pensée philosophique des entraves de la parole révélée. Si, en effet, ces règles ont un objet, si elles accusent une préoccupation dans celui qui les a tracées, ce n'est assurément pas celle de soustraire, mais au contraire de soumettre et de subordonner le sens privé au sens divin des Écritures. Aussi elles ont paru si précieuses, si sages, si conformes au bon sens et à la foi, que les commentateurs catholiques qui ont traité la même matière après Clément n'ont eu qu'à le suivre et à le répéter[2].

Mais allons plus loin, et voyons, dans le détail, les textes sur lesquels se fonde l'opinion des critiques que nous combattons.

Notre auteur distingue, il est vrai, avec tous les Pères de l'Église, deux sens dans l'Écriture sainte tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, le sens littéral et le sens figuré; et il prouve cette distinction par l'Écriture elle-même. « Nous trouvons, dit-il, dans les psaumes une
« preuve évidente que l'Écriture entière a un sens allégo-
« rique; car il y est dit : *Écoutez ma loi, ô mon peuple,*
« *prêtez l'oreille aux paroles de ma bouche. Je vous par-*
« *lerai en paraboles, je vous parlerai en énigmes de ce qui*

[1] *Strom. VII*, 16, p. 894.
[2] Voir Menochius, *Proleg. in sacr. script.*, cap. XXI.

« *s'est fait dès le commencement du monde.* Le grand Apô-
« tre dit aussi dans le même sens : *Nous prêchons la sa-*
« *gesse aux parfaits, non pas la sagesse de ce monde....*
« *mais la sagesse de Dieu, renfermée dans le mystère, sa-*
« *gesse cachée qu'il avait prédestinée avant tous les siècles*
« *pour notre gloire*[1]. »

Clément interprète dans le même sens ces paroles de Jésus-Christ à ses apôtres : *Ce qui vous est dit à l'oreille, prêchez-le sur les toits* ; puis il ajoute : « Les prophètes, en « effet, et le Christ lui-même n'ont pas révélé les mystères « divins avec une clarté qui les rendît compréhensibles « pour tous, mais le Sauveur a parlé en paraboles. Les « apôtres disent aussi que le Seigneur *enseignait toutes* « *choses en paraboles* et qu'il *ne parlait qu'en figure.* Or si « toutes choses ont été faites par lui et rien n'a été fait « sans lui, il s'ensuit que la prophétie et la loi sont aussi « son œuvre et ont été données d'une manière allégori- « que[2]. »

Clément distingue, conformément à ce principe, deux sens dans les livres de la loi mosaïque : le sens naturel et le sens allégorique, et il divise ce dernier en sens mystique, moral et prophétique[3].

Pour ce qui regarde plus spécialement l'interprétation du Nouveau-Testament, le docteur alexandrin en parle en ces termes :

« Sachant, à n'en pouvoir douter, que la parole du « Sauveur ne peut être regardée comme une parole hu- « maine, mais qu'il a instruit de toutes choses ses disciples « avec une divine et mystérieuse sagesse ; nous ne devons

[1] *Strom. V*, 4, p. 659.
[2] *Ibid. VI*, 15, p. 802 sq.
[3] *Ibid. I*, 28, p. 426.

« pas entendre ses discours d'une façon charnelle (σαρ-« κικῶς), mais en approfondir le sens caché par une re-« cherche qui en soit digne, et avec toute la pénétration « dont notre esprit est capable... C'est pour nous un de-« voir, non d'entendre la parole divine d'une manière su-« perficielle, mais d'appliquer notre intelligence à l'esprit « même du Sauveur et au sens caché de sa pensée [1]. »

Enfin, les apôtres eux-mêmes, suivant l'exemple de leur maître, ont aussi enseigné en paraboles les mystères du royaume de Dieu. « A leur tour, dit Clément, les disciples « du Christ qui ont prêché l'Évangile, après que leur « Maître eut quitté cette terre, ont employé un langage « parabolique [2]. »

Il y a donc dans l'Écriture, suivant le docteur alexandrin, un double sens, l'un qu'exprime la lettre, considérée en elle-même et dans la signification que lui donne l'usage commun ; l'autre, plus profond, tout divin, et caché sous l'écorce des mots qui en sont les symboles, les signes, plutôt que l'expression rigoureuse. Suivant la comparaison de Clément, le premier sens est comme le corps des Écritures, et le second en est comme l'âme et l'esprit. Comparant la divine parole à Moïse, vu par Josué sous une double forme, il ajoute : « Les uns voient le corps des Écritures, « à savoir les phrases et les mots, c'est-à-dire le Moïse « corporel ; les autres pénètrent les pensées et les choses « qui sont exprimées par les mots, c'est-à-dire le Moïse « conversant avec les anges [3]. »

Par sa nature même, le sens figuré n'est pas aussi facile à saisir et à comprendre que le sens littéral. « L'Écriture,

[1] *Quis dives salvet*, c. v, p. 938, 939.
[2] *Strom. VI*, 15, p. 804.
[3] *Ibid. VI*, 15, p. 809.

« dit Clément, est claire pour tout le monde, si on la « prend dans le sens littéral, lequel produit la foi du simple fidèle... Mais l'interprétation figurée suppose une foi « perfectionnée et produit la gnose [1]. »

Mais, ici, s'offrait au docteur alexandrin une difficulté d'autant plus grave qu'elle semblait plus contraire à ses principes sur l'universalité du christianisme, et la vocation de tous les hommes à jouir de sa lumière et de ses bienfaits. Pourquoi, pouvait-on lui dire, la parole de Dieu, qui semblerait devoir être si claire, si manifeste pour tous, est-elle, au contraire, enveloppée de figures et de voiles, qui en cachent le sens au plus grand nombre ? Pourquoi la vérité divine ne se découvre-t-elle qu'au prix d'une préparation et d'études dont la plupart des hommes ne sont pas capables ?

Clément n'élude pas cette difficulté, il l'aborde franchement, et voici comment il y répond. Conformément à ces paroles de Jésus-Christ à ses apôtres, *il n'est pas donné à tous de connaître les mystères du royaume de Dieu*, le docteur alexandrin enseigne que si la foi, condition du salut, est accessible à tous, il n'en est pas de même de la science de la foi, c'est-à-dire de la gnose [2]. « Parce que, dit-il, la « vérité gnostique n'est pas pour tous, la prophétie voile « la vérité de plusieurs manières et ne fait briller la lumière qu'aux yeux de ceux qui, étant initiés à la gnose, « cherchent par amour la vérité. »

Clément trouve et donne d'autres raisons de l'obscurité des livres sacrés. « L'Écriture, dit-il, parle d'une manière « voilée, pour plusieurs raisons. C'est d'abord afin de « nous exciter à mettre toute notre attention et tous nos

[1] *Strom. VI*, 15. p. 806.
[2] *Ibid. VI*, 15, p. 807 : Μὴ πάντων εἶναι τὴν γνῶσιν.

« soins à l'intelligence de la doctrine du salut. De plus, il « n'était pas à propos que tous en comprissent le sens « caché; car il aurait été nuisible à ceux qui auraient « abusé des paroles de l'Esprit saint. Voilà pourquoi les « saints mystères des prophéties ont été réservés, sous le « voile des paraboles, pour les élus et pour les fidèles « destinés à la gnose... Enfin l'usage des paraboles re- « montant, comme nous l'avons montré, à la plus haute « antiquité, les prophètes les ont employées fréquemment, « le Saint-Esprit voulant montrer que les philosophes « grecs, aussi bien que les sages d'entre les barbares, « n'avaient connu à l'avance ni la venue du Seigneur, ni « sa divine doctrine. Ce n'est donc pas sans raison que la « prophétie qui a pour objet d'annoncer le Seigneur, « énonce, sous des termes à double entente, des vérités « qui, étant contraires aux opinions d'un grand nombre, « auraient semblé à plusieurs des blasphèmes. Et de fait, « malgré cette obscurité de langage, tous les prophètes « qui ont annoncé l'avénement du Seigneur et les saints « mystères de sa vie, ont souffert la persécution, ont été « livrés à la mort, aussi bien que le Sauveur lui-même « qui leur a expliqué les Écritures[1]. »

Il est facile maintenant de comprendre pourquoi Clément attache une si grande importance à l'interprétation du sens figuré des Écritures, et pourquoi lui-même, à l'exemple d'ailleurs des plus anciens et des plus illustres Pères de l'Église, s'y est livré avec tant d'ardeur. Ce n'est pas qu'il méconnût la légitimité et la nécessité du sens littéral. Guerike, quelque peu favorable qu'il soit à la méthode herméneutique de Clément, ne peut s'empêcher de le recon-

[1] *Strom. VI*, 15, p. 803 et 804.

à l'enseignement commun des docteurs catholiques. Il a posé d'une main sûre et ferme les règles propres à redresser ses propres erreurs, et en insistant, comme il l'a fait, sur la nécessité de se conformer à la tradition vivante de l'Église pour déterminer le vrai sens des divines Écritures, il a tracé la véritable ligne de démarcation qui a séparé, sépare et séparera, dans tous les temps, l'hérésie de la vérité catholique. Après cela, nous ne voyons pas comment l'interprétation figurée, telle que l'a entendue le docteur alexandrin, pourrait être une porte ouverte à l'examen privé et à l'indépendance de la raison philosophique. Il n'en serait ainsi que dans l'hypothèse où Clément aurait placé l'interprétation figurée au-dessus de l'autorité de l'Église et en dehors du contrôle de la tradition. Mais, comme l'établissent les textes que nous avons cités, loin de favoriser cette erreur, il déclare au contraire, à plusieurs reprises, que ceux *qui rejettent du pied la tradition de l'Église*, dans l'interprétation de l'Écriture sainte, *rejettent la règle de la vérité tracée par la vérité elle-même*, et tombent nécessairement dans les plus graves erreurs[1]; que ceux-là seulement *possèdent le vrai sens de la parole de Dieu qui s'attachent à l'explication divine des Ecritures, telle qu'ils l'ont reçue de la règle de l'Eglise*[2]; que c'est une témérit et une présomption coupables *de prétendre à une sagesse supérieure à celle des apôtres et de leurs successeurs, au lieu d'apprendre d'eux ce qu'ils nous ont transmis*; enfin, que le vrai gnostique est celui *qui maintient fermement la règle de foi des apôtres et de l'Eglise*[3]...

Il nous semble établi et hors de toute contestation que

[1] *Strom. VII.* 16. p. 890.
[2] *Ibid. VI.* 15. p. 803.
[3] *Ibid. VI.* 16. p. 896.

les principes de Clément en matière d'interprétation, quelle que soit d'ailleurs la manière dont il les a appliqués pour son propre compte, n'ont rien qui ne soit parfaitement conforme à l'enseignement commun des Pères et des docteurs catholiques. Il est évident que, suivant ces principes, l'interprète doit soumettre son sens privé et ses idées particulières à l'enseignement traditionnel de l'Église ; et c'est là, nous le répétons, la ligne de démarcation qui sépare l'hérésie de l'orthodoxie.

Mais ici on nous oppose une difficulté nouvelle. Clément, dit-on, a soumis, il est vrai, l'interprétation de l'Écriture à la tradition de l'Église. Mais il a distingué dans l'Église une double tradition, la tradition ecclésiastique proprement dite et la tradition gnostique : la première commune à tous les fidèles, enseignée à tous ; la seconde, réservée à un petit nombre de privilégiés, seuls capables de la recevoir. Or si cette seconde tradition, dans la pensée de Clément, est substantiellement distincte de la première, si elle contient des dogmes que la tradition ecclésiastique ne possède pas, il s'en suit évidemment que la gnose ne dérive pas uniquement de la foi et de la tradition ecclésiastique, mais qu'elle puise ailleurs et en dehors ses principes de formation. — Telle est la difficulté. Quelle en est la valeur ?

CHAPITRE III




Rapport de la Gnose avec la Tradition.

Nous avons produit dans les chapitres précédents plusieurs passages des *Stromates* qui établissent l'autorité divine de la tradition de l'Église et sa liaison intime et réelle avec l'Écriture.

L'Écriture, dans l'enseignement de Clément comme dans celui de tous les Pères, ne fait que partie de la doctrine révélée ; ce qui fait le corps universel de cette doctrine et le fondement principal du christianisme, c'est la tradition, parce que cette tradition est la plénitude de la connaissance chrétienne, qui comprend dans son étendue, avec l'Écriture même et avec sa droite interprétation, tous les dogmes écrits et non écrits. C'est cette tradition toujours vive dans l'Église qui en fait, dit Bossuet[1], la règle immuable ; c'est la loi du Nouveau Testament écrite dans les cœurs : c'est par elle que toute hérésie se trouve confondue avant qu'on ait ouvert l'Écriture pour la convaincre; c'est par là que les bonnes mœurs, comme la bonne doctrine, sont soutenues ; ce qui fait dire à Clément que la vie du gnostique, du chrétien spirituel, n'est autre chose que des actions et des paroles, des œuvres et une doctrine qui suive la tradition du Seigneur.

[1] *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. XVI. sect. 8.

Il résulte de cette notion de la tradition qu'on ne peut la mépriser ou la méconnaître sans perdre la foi et sans tomber dans l'hérésie, et que par conséquent le gnostique s'y doit soumettre comme le simple fidèle. Tous les interprètes de Clément que nous avons pu consulter s'accordent à reconnaître que tel est en effet l'enseignement du savant catéchiste d'Alexandrie.

La question des rapports de la gnose avec la tradition serait donc résolue si Clément ne reconnaissait qu'une espèce de tradition. Mais quelques critiques, tels que Guerike et Doehne ont pensé que, outre la tradition ecclésiastique ou commune, dont la connaissance était nécessaire à tous les chrétiens, Clément admettait l'existence d'une autre tradition mystérieuse, ignorée de la foule, et transmise à quelques disciples seulement et à leurs successeurs par les apôtres, qui l'avaient reçue immédiatement de Jésus-Christ. Cette opinion produite pour la première fois, que nous sachions, au XVII[e] siècle dans la controverse du Quiétisme, et combattue avec une grande vigueur par Bossuet[1], se fonde sur certains passages des *Stromates* où Clément semble distinguer, comme saint Denys, deux espèces d'enseignement dans l'Église : un enseignement extérieur commun à tous les fidèles, et un enseignement intérieur réservé aux initiés ou gnostiques.

Citons d'abord ses propres paroles :

« La gnose, dit-il, est la sagesse, si par sagesse nous « entendons le Christ et l'enseignement qu'il nous a donné « soit par les prophètes, soit par lui-même, en instruisant « les apôtres, et duquel dérive comme de sa source la « tradition gnostique (γνωστικὴ παράδοσις).... La gnose

[1] *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. XVI et XVII.

« elle-même est la tradition transmise oralement par les « apôtres à un petit nombre[1]. »

Clément suppose ici, comme on le voit, l'existence d'un enseignement qu'il appelle *tradition gnostique*, enseignement donné par Jésus-Christ à ses apôtres et transmis oralement par les apôtres à un petit nombre de disciples.

Il dit encore dans le même sens :

« Le Seigneur n'a pas révélé à la multitude (οὐ πολλοῖς) « ce qui ne lui convenait pas, mais il l'a révélé à peu de « gens à qui il savait qu'il conviendrait, qui le recevraient « et qui se laisseraient former[2]. »

Ailleurs Clément, commentant les *Epîtres* de saint Paul aux fidèles d'Éphèse et de Colosse, conclut des paroles de l'Apôtre qu'il y a *une doctrine* ou un *enseignement spécialement propre aux parfaits*[3], puis il ajoute : « Il y a des « mystères qui sont demeurés cachés jusqu'aux apôtres et « transmis par les apôtres tels qu'ils les avaient reçus du « Seigneur : mystères cachés dans l'Ancien Testament, « manifestés aux saints dans le Nouveau[4]. »

Expliquant sa pensée dans le livre suivant, Clément dit qu'avant la venue du Seigneur la sainte gnose n'était pas encore écrite, parce qu'elle n'était pas encore connue : ceux-là seuls qui avaient le don d'intelligence, c'est-à-dire les prophètes, en avaient reçu la connaissance de l'Esprit saint par une tradition non écrite. « Mais, ajoute-t-il, depuis « que le Sauveur a instruit lui-même les apôtres et qu'un « nouveau livre a été écrit, ce nouveau livre a, comme

[1] *Strom. VI*, 7, p. 771 : Ἡ γνῶσις δὲ αὐτή, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν Ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν. — *Porro*, dit ici Potter, *γνῶσιν appellat arcanorum cognitionem, quam cum paucis tantum communicasse Christum alibi tradit.*

[2] *Strom. I*, 1, p. 323.

[3] *Ibid. V*, 10, p. 682 : Ἔστιν γάρ τις καὶ τελείων μάθησις.

[4] *Ibid. V*, 10, p. 682.

« ceux de l'Ancien Testament, sa tradition non écrite, la-
« quelle s'imprime par la puissance de Dieu dans des
« cœurs nouveaux, et d'une manière conforme au livre
« nouveau lui-même[1]. »

De tous ces textes, il résulte que la tradition gnostique, contenue en germe dans l'Ancien Testament, n'a été clairement enseignée que par Jésus-Christ qui en a expliqué les mystères dans son enseignement oral. Cet enseignement, si l'on en croit le docteur alexandrin, Jésus-Christ ne l'aurait donné qu'à un très-petit nombre de ses auditeurs; peut-être même tous les apôtres ne l'auraient-ils pas reçu directement de leur maître. Clément, il est vrai, déclare à plusieurs reprises que tous les apôtres possédèrent la science gnostique, mais il ne nomme que quatre apôtres: à savoir Pierre, Jacques, Jean et Paul comme l'ayant reçue immédiatement du Seigneur[2]. De plus, Eusèbe rapporte dans son *Histoire ecclésiastique* un passage d'un ouvrage perdu de notre docteur qui semble confirmer cette interprétation. « Clément, dit Eusèbe, au VIII[e] livre de
« ses *Hypotyposes*, parle en ces termes de l'apôtre saint
« Jacques: *Après sa résurrection, le Seigneur donna la*
« *science de la gnose à Jacques le juste, à Jean et à*
« *Pierre; ceux-ci la transmirent aux autres apôtres, et*
« *les autres apôtres aux soixante-dix disciples, au nombre*
« *desquels était Barnabas*[3]. »

Quoi qu'il en soit, Clément témoigne que cette science gnostique s'est transmise oralement depuis Jésus-Christ et les apôtres jusqu'à son temps, et qu'il a été assez heureux pour l'apprendre lui-même des disciples des apôtres.

[1] *Strom. VI*, 15, p. 806.
[2] *Ibid. I*, 1, p. 322, et *VI*, 8, p. 774.
[3] *Hist. eccl.*, liv. II, ch. I[er].

« Ceux-là, dit-il, après avoir parlé de ses maîtres, conser-
« vaient dans sa pureté la tradition de la bienheureuse
« doctrine qu'ils avaient reçue immédiatement de Pierre,
« de Jacques, de Jean, de Paul et des saints apôtres,
« comme un fils de son père,—peu de fils, il est vrai, sont
« semblables à leurs pères;—et ils sont parvenus jusqu'à
« nous, par la volonté de Dieu, afin de déposer dans nos
« cœurs les semences de cette science apostolique. Ils se
« réjouissent, je n'en puis douter, de voir non pas expo-
« sés au long, mais simplement indiqués, dans cet écrit,
« les enseignements qu'ils nous ont laissés[1]. »

Clément explique ensuite pourquoi on ne trouvera pas dans ses écrits l'exposition claire et entière de la doctrine traditionnelle qu'il a reçue de ses maîtres. D'une part, dit-il, il ne saurait reproduire dans un livre les discours animés d'un esprit tout divin qu'il a été jugé digne d'entendre; d'autre part, bien des choses qu'il avait apprises se sont effacées de sa mémoire; il n'a conservé de plusieurs autres qu'un souvenir confus. Enfin c'est à dessein qu'il s'abstient de révéler certains enseignements, ou ne les donne qu'à mots couverts. « J'ai donc fait un choix de ce
« que je devais dire, ajoute-t-il, craignant de consigner
« par écrit ce que je n'aurais même osé confier à un ensei-
« gnement oral, non par un sentiment d'envie—Dieu m'en
« garde! — mais par prudence; car je devais craindre
« que mes expressions venant à être prises dans un sens
« contraire par mes lecteurs, je ne parusse, comme dit le
« proverbe, *mettre un glaive aux mains d'un enfant*[2]. Il
« y a, en effet, un grave danger à découvrir les mystères
« de la vraie philosophie à ceux qui, sans mesure et sans

[1] *Strom. I*, 1, p. 322-323.
[2] *Ibid. I*, 1, p. 326.

« raison, sont toujours disposés à contredire tout le monde,
« font, dans leur intempérance de paroles, un abus hon-
« teux des termes du langage, et se trompent eux-mêmes
« en aveuglant ceux qui les écoutent. Car ainsi que le
« déclare l'Apôtre, *les Juifs demandent des prodiges et les*
« *Grecs cherchent la science*[1]. »

Tels sont les motifs pour lesquels Clément insiste sur la nécessité de ne pas révéler à tous indistinctement les mystères de la tradition gnostique; et, en conséquence, il déclare qu'on ne doit pas s'étonner de trouver des obscurités dans ses *Stromates*, où il s'efforce, dit-il[2], « de parler avec « réticence et de montrer la vérité sous des voiles. »

L'on ne peut douter, après ces témoignages, que Clément n'ait cru à l'existence d'une tradition orale qu'il appelle tantôt *tradition gnostique*, tantôt *mystères divins* et *lumière sainte*[3], laquelle s'était transmise et conservée depuis Jésus-Christ et les apôtres jusqu'à l'époque où il vivait lui-même. Mais le fait de cette tradition constaté, reste à en déterminer la nature. Était-elle distincte de la tradition de l'Église dont Clément oppose l'autorité aux hérétiques de son temps? Et, s'il faut admettre entre la tradition gnostique et la tradition ecclésiastique une différence qui ne permette pas de les confondre, comment doit-on l'entendre? Est-ce une différence qui affecte le fond même de la doctrine, de telle façon que la tradition gnostique contienne des dogmes particuliers, étrangers et inconnus à la tradition commune? Ou bien est-ce une différence qui ne porte que sur la forme de la doctrine révélée, le fond restant le même?

[1] *Strom. I*, 2, p. 327-328.
[2] *Ibid. I*, 1, p. 324.
[3] *Ibid. I*, 1, p. 323.

Sur le premier chef, c'est-à-dire sur la distinction faite par Clément de deux traditions différentes, nous inclinons vers l'affirmative. Il nous semble plus probable que le docteur alexandrin a cru à l'existence d'une tradition gnostique réellement distincte de la tradition commune.

En effet, d'une part, il se sert de termes différents pour exprimer ces deux traditions : il appelle l'une *la tradition ecclésiastique* (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις), *la règle ecclésiastique* (κανὼν ἐκκλησιαστικός) ; quand il parle de l'autre, au contraire, il emploie, comme nous l'avons vu, les termes *de tradition gnostique* (γνωστικὴ παράδοσις), *de règle vénérable et glorieuse de la tradition* (εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών) [1]. Or cette différence dans les termes semble supposer une différence dans les choses.

D'autre part, Clément fait une obligation rigoureuse à tout chrétien de se conformer à la tradition ecclésiastique, déclarant que « celui qui la rejette du pied cesse par là « même d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur [2]. » Il est donc nécessaire que cette tradition, qui doit être observée et respectée de tout chrétien, ne soit ignorée d'aucun fidèle. Or la connaissance de la tradition gnostique ne doit être, selon Clément, que le partage d'un petit nombre. « La gnose traditionnelle (ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδό- « σεως) est donnée par la grâce de Dieu, et confiée comme « une sorte de dépôt à ceux qui se sont montrés dignes de « la doctrine [3]. » — « Il y a, dit-il encore, une doctrine des « parfaits [4] ; » et cette doctrine est précisément la tradition gnostique, qui s'étend au delà de la catéchèse ou de la première instruction. Clément distingue donc deux sortes

[1] *Strom. I*, 1, p. 325.
[2] Ἄνθρωπος εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ Κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν. (*Ibid.*)
[3] *Strom. VII*, 10, p. 864.
[4] *Ibid V*, 10, p. 682.

d'instruction : la première « la catéchèse, qui mène à la foi [1] » par les premiers éléments ; et la seconde, la gnose, qui mène à la perfection. Ces deux instructions, il les appelle, après saint Paul, lait et aliment solide. « Le lait, dit-il, « est la première instruction, la catéchèse, comme la pre- « mière nourriture de l'âme ; et la nourriture solide, c'est « la contemplation des initiés (ἐποπτικὴ θεορία), les chairs « et le sang du Verbe, c'est-à-dire la compréhension de « la puissance et de l'essence divine [2]. » Clément trouve dans cette distinction de lait et d'aliment solide un argument pour prouver « que la connaissance des mystères est « le partage du petit nombre, et qu'il ne faut pas tout « communiquer au vulgaire [3]. »

Il y avait donc, selon cette doctrine du docteur alexandrin, deux enseignements dans l'Église : un enseignement commun donné à tous indistinctement, et qui contenait les éléments de la foi ; et un enseignement supérieur, s'il est permis d'employer ce terme, qui non-seulement devait demeurer caché aux infidèles, mais n'était communiqué aux fidèles eux-mêmes qu'avec discrétion, et à mesure qu'ils s'en montraient dignes. Cet enseignement supérieur et mystérieux se trouvait dans l'Écriture, mais sous le voile de symboles et de figures dont la tradition gnostique, qui de Jésus-Christ s'était transmise aux apôtres et à leurs successeurs, pouvait seule donner le sens divin et la signification authentique. De là l'importance donnée par Clément à l'interprétation du sens figuré des Écritures. Il insistait d'ailleurs d'autant plus volontiers sur cette distinction entre un enseignement commun et un enseignement

[1] *Pædag.* I, 6, p. 116.
[2] *Strom.* V, 10, p. 685.
[3] *Ibid.* V, 10, p. 685.

plus approfondi et plus mystérieux du christianisme, qu'il y trouvait un moyen puissant d'exciter la curiosité de ses auditeurs, et une sorte de conformité avec la méthode suivie par les plus célèbres philosophes, qui devait les frapper et leur plaire. « Les pythagoriciens et Platon, leur disait-il, « ne sont pas les seuls qui aient eu des secrets dans leur « enseignement ; les épicuriens eux-mêmes prétendent « avoir certains dogmes cachés, et ne pas permettre à tous « la lecture des écrits qui les contiennent. Les stoïciens, à « leur tour, disent posséder certains écrits dont Zénon est « le premier auteur, et dont ils ne permettent pas aisé- « ment la lecture à ceux de leurs disciples dont ils n'ont « pas à l'avance éprouvé par eux-mêmes le sincère amour « de la sagesse. Les aristotéliciens distinguent aussi leurs « écrits en *ésotériques*, ou intérieurs, et en *exotériques*, ou « extérieurs et communs. Enfin, les philosophes qui ont « institué des mystères ont couvert leurs dogmes du voile « des fables, afin d'en cacher la connaissance à la foule. « Or si ces philosophes ont cru devoir tenir secrètes des « opinions humaines, et en écarter ceux qu'ils en jugeaient « indignes, n'était-il pas plus important encore de ne pas « divulguer la sainte et bienheureuse contemplation des « mystères de la vérité subsistante [1] ? »

Ces témoignages semblent suffisamment établir que Clément a réellement distingué, outre l'enseignement et la tradition commune dans l'Église, un enseignement plus relevé et une tradition gnostique [2]. Mais ce qui est moins contestable encore, c'est que cette distinction, si elle existe,

[1] *Strom. V*, 9, p. 680-681.—Cf. Potter, *Annot. in hunc locum.*

[2] Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que l'on trouve la même distinction dans saint Denys, dont la doctrine, dit Bossuet (*Tradit. des nouv. myst.*, ch. XVI, sect. 6), paraît prise de quelques endroits de saint Clément d'Alexandrie. Saint Denys parle partout de traditions ca-

consiste tout entière dans la forme, et non dans le fond de la doctrine que renferment ces deux espèces de tradition. Guerike lui-même le reconnaît, bien qu'il y mette quelque hésitation [1].

En effet, Clément ne dit nulle part que la tradition gnostique renferme des dogmes qui lui soient particuliers, mais seulement qu'elle entre plus avant dans la connaissance intérieure des mystères de la foi, qu'elle pénètre les sens les plus profonds des divines Écritures, et découvre la vérité divine sous les symboles qui la recouvrent et la cachent aux yeux du vulgaire et quelquefois du fidèle lui-même. Quant au fond de la doctrine, il est le même dans la tradition commune que dans la tradition gnostique.

Clément définit l'objet de la tradition gnostique ou la connaissance qu'elle produit, « la science et la compré-« hension ferme et inébranlable des choses présentes, fu-« tures et passées, science enseignée et révélée par le Fils « de Dieu [2]. » En vain demanderait-on cette science à la philosophie, ajoute-t-il, on ne pourrait l'obtenir « si, en se « rangeant sous la discipline de Jésus-Christ, on n'écou-« tait la voix prophétique où l'on apprend comment sont, « comment ont été, comment seront les choses passées,

chées, qu'il appelle hiérarchiques, sacerdotales, incommunicables au vulgaire. On ne devrait pas, selon Bossuet, comprendre les simples fidèles dans ce vulgaire, qui, d'après Clément et saint Denys, est exclu de la connaissance des traditions cachées. — Il nous semble qu'il faut distinguer entre le fait et le droit. Sans doute, tous les fidèles sont appelés à la perfection, et, par conséquent, à la connaissance des mystères les plus profonds de la foi; mais, de fait, le plus grand nombre ne répond pas à cette vocation et ne se rend pas digne de participer à cette connaissance. Nous croyons que, dans ce dernier sens, Clément a pu dire et a dit en effet que la gnose était du petit nombre, et qu'il y avait une doctrine spécialement propre aux parfaits.

[1] *De Schol. Alex. cath. Theol.*, p. 123.
[2] *Strom. VI*, 7, p. 771.

« présentes et futures[1]. » Or, c'est évidemment l'économie de la Rédemption qu'il faut entendre ici par ces choses passées, présentes et futures dont la philosophie ne peut donner la connaissance. L'avénement de Jésus-Christ et l'établissement de l'Église, voilà ce qui est présent ; les prédictions et les figures, voilà le passé ; les promesses et les récompenses, voilà le futur. Et tout cela, qu'est-ce autre chose, sous le nom de tradition gnostique, que tout le corps de la doctrine chrétienne, c'est-à-dire l'objet même de la foi et de la tradition commune ? La tradition gnostique ne comprend donc pas des dogmes qui lui soient réservés et qui lui viennent de sources autres que la foi.

Nous en trouvons une preuve nouvelle dans un autre passage où Clément, commentant l'*Epître aux Romains*, dit que la tradition gnostique était un don spirituel qui ne se communiquait qu'en présence et qu'on ne pouvait pas donner par une épître. Or, cette tradition gnostique était-ce quelque dogme particulier, inconnu au commun des chrétiens et étranger au symbole de la foi ? Non. C'était, selon les termes de Clément en ce lieu, « la plénitude de Jésus-« Christ que saint Paul désirait de leur expliquer de vive « voix, les appelant à Jésus-Christ par la prédication du « mystère qui avait été tenu caché dans tous les siècles « précédents, mais qui maintenant était découvert par les « Écritures prophétiques pour en établir la connaissance « dans tous les Gentils, selon le commandement du Dieu « éternel[2]. » Évidemment toutes ces paroles sont choisies pour exprimer non pas des dogmes particuliers, mais le fond commun de la doctrine chrétienne.

[1] *Strom.* VI, 7, p. 771.
[2] *Ibid.* V, 10, p. 685.— Cf. *Rom.* XV, 25 et 26.

Mais il nous reste à produire une preuve plus péremptoire encore s'il est possible.

Il se trouve que Clément a eu à combattre dans les hérétiques de son temps la prétention qu'on lui prête relativement à une tradition gnostique, essentiellement différente de la tradition commune de l'Église. Nous savons par saint Irénée, et Clément nous apprend lui-même que les hérésiarques des premiers siècles se glorifiaient de tenir, par tradition, des apôtres une doctrine secrète, et la connaissance de mystères ignorés des fidèles et de l'Église elle-même. « Professant, dit saint Irénée, une doctrine que « les prophètes n'ont pas prêchée, que le Christ n'a pas « enseignée, que les apôtres n'ont pas transmise, les héré- « tiques se glorifient d'avoir, seuls d'entre les hommes, « la science de tous les mystères puisée, prétendent-ils, « dans une tradition non écrite, et ils trafiquent ainsi de « leurs rêveries en les faisant passer pour la doctrine du « Christ et des apôtres [1]. »

Parmi les Gnostiques qui eurent recours à cette prétendue tradition secrète pour établir l'origine apostolique de leurs erreurs, Clément nomme Basilide, Valentin et Marcion, qui se disaient disciples de saint Mathieu, de Glaucias, interprète de saint Pierre, et de Théodade, ami de saint Paul; et voici le raisonnement que leur oppose le docteur alexandrin : « Il est inutile de démontrer longue- « ment que les hérétiques n'ont formé leurs associations « purement humaines qu'après le commencement de l'É- « glise catholique. Le ministère du Seigneur, lorsqu'il « parut sur la terre, commença sous Auguste et se ter- « mina sous Tibère; mais la prédication des apôtres, y

[1] *Advers. hær.*, I, ch. VIII, § 1.

« compris saint Paul, se prolongea jusque sous Néron. Ce « ne fut que plus tard, sous l'empereur Adrien et au temps « d'Antonin le Pieux, qu'apparurent les chefs des héré- « sies, tels que Basilide, Valentin, Marcion, *quoiqu'ils se « glorifient d'avoir été, le premier, disciple de Glaucias, « interprète de Pierre; le second, de Théodade, ami de « Paul...* Puisqu'il en est ainsi, il est clair que ces sectes « qui se sont séparées de l'Église antique et véritable, et « celles qui plus tard encore sont dérivées de celles-là, « ne se sont formées que par esprit d'innovation et doivent « être regardées comme autant de caricatures de l'Église. « D'après cela, il me paraît prouvé que la véritable Église « est une, que c'est celle qui existe depuis l'origine et « celle à laquelle appartiennent les justes, conformément « aux décrets éternels de Dieu. Car, comme il n'y a qu'*un « Dieu* et *un Seigneur*, cette vénérable Église met aussi « sa gloire à être unique, parce qu'elle est l'image du « Principe unique. Cette Église une, que les hérésies s'ef- « forcent de déchirer, participe à la nature de cet Être « unique. C'est pour cela que nous soutenons que l'antique « Église catholique est une quant à la substance, quant à « l'idée, quant à l'origine et quant au rang; qu'elle est « une, et que dans l'unité de sa foi, procédant de ses « deux Testaments, ou, pour mieux dire, de son Testament « unique, donné en des temps différents, elle réunit d'a- « près la volonté du seul Dieu, par le seul Seigneur, ceux « que Dieu a prédestinés, parce qu'il a prévu, dès avant « l'origine du monde, qu'ils seraient justes. D'ailleurs la « prééminence de l'Église ainsi que le principe sur lequel « elle est fondée peuvent se dire uniques, puisqu'elle sur- « passe toutes choses, que rien ne lui est égal ou sem- « blable... Quant aux hérétiques, au contraire, les uns

« prennent le nom de leurs fondateurs, Valentin, Marcion, « Basilide, *quoiqu'ils se glorifient de suivre la doctrine de « saint Mathieu, tandis que du côté des apôtres, comme il « n'y avait qu'une seule doctrine, il n'y a aussi qu'une « seule tradition ;* d'autres, le nom du lieu où ils ont pris « naissance, comme les Pératiciens, ou bien du pays, « comme les Phrygiens [1]... »

Ce passage, que nous avons cru devoir rapporter tout entier malgré sa longueur, nous semble établir d'une manière péremptoire que la tradition gnostique de Clément, supposé qu'elle fut distincte de la tradition commune, n'en était pas essentiellement différente. Quel est en effet le raisonnement qu'il emploie ici contre les faux Gnostiques ? Vous vous glorifiez, leur dit-il, d'être en possession de la vérité et de la tenir des apôtres, de former par conséquent la véritable Église fondée par Jésus-Christ. Cela n'est pas et ne peut être. La véritable Église est plus ancienne que vous : les apôtres l'avaient établie, quand vous avez commencé à dogmatiser : la véritable Église doit être apostolique, vos sectes ne le sont pas. Vous prétendez, il est vrai, descendre des apôtres, et pour établir cette généalogie, vous vous appuyez sur certaines traditions secrètes qu'ils vous auraient transmises. Mais, d'une part, les noms que vous portez protestent contre cette supposition, et, d'autre part, la véritable Église, l'Église apostolique est une comme son principe qui est Dieu : elle est une dans sa substance, comme dans sa foi : il ne peut donc y avoir dans son sein doctrine et doctrine, tradition et tradition : « De même que « les apôtres n'ont eu tous qu'une seule et même doc-

[1] *Strom.* VII, 17, p. 899.

« trine, il ne peut y avoir aussi qu'une seule et même tra-« dition [1].

Rien de plus décisif que ce langage. L'unité d'enseignement dans les apôtres entraîne nécessairement l'unité de tradition dans l'Église. Clément d'Alexandrie, qui oppose ce principe aux hérétiques, n'a pu le méconnaître pour son propre compte, ni admettre, comme le prétend Doehne [2], une tradition secrète, essentiellement différente de la tradition ecclésiastique et initiant le gnostique à des dogmes réservés, non contenus dans le symbole commun de l'Église. En distinguant la tradition gnostique de la tradition commune, le docteur alexandrin a mis entre elles une différence qui affectait non le fond, mais la forme de la doctrine révélée. Dans sa pensée, la tradition gnostique est l'explication plus approfondie, ou, si l'on veut, le commentaire scientifique du symbole, exposé d'une manière plus élémentaire par la tradition commune. C'est la science de la foi transmise oralement dans l'Église et donnant une intelligence plus haute des mystères révélés. Voilà pourquoi il en fait le partage du petit nombre; et s'il insiste sur la nécessité de ne pas divulguer cette tradition gnostique, c'est, comme il le remarque lui-même, parce que tous ne sont pas capables de la porter.

Dans tous les cas, et quelle que soit l'opinion qu'on adopte à cet égard, il est incontestable que la tradition gnostique de Clément ne ressemble en rien aux traditions dont se glorifiaient les hérétiques. Ceux-ci mettaient leurs traditions au-dessus de l'autorité de l'Église et les opposaient à son enseignement. Ils essayaient ainsi de pénétrer dans

[1] Μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν Ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις.

[2] *De Γνώσει*, p. 65.

l'Église, comme le leur reproche Clément, à l'aide d'une fausse clef, ou bien d'en forcer les portes et d'en briser les murailles [1]. La tradition gnostique de Clément est au contraire la tradition même de l'Église. Elle remonte à Jésus-Christ par les apôtres et leurssuccesseurs, et c'est l'Église qui en conserve le dépôt et la transmission. Ainsi non-seulement le gnostique de Clément se forme dans l'Église, mais il lui demeure toujours soumis comme le simple fidèle, parce qu'étant juge et gardienne de la foi, l'Église est nécessairement juge de la gnose, perfection de la foi. En un mot qui résume toute cette discussion, la gnose du docteur alexandrin est une gnose *ecclésiastique*, comme il le dit lui-même [2], et c'est là le caractère qui la distingue essentiellement de la gnose hérétique.

Nous venons de déterminer les rapports de la gnose avec la foi, l'Écriture et la tradition, c'est-à-dire avec la révélation et l'enseignement divin. Mais la gnose n'est pas une science purement divine : la raison intervient aussi dans sa formation. Nous ne pouvons donc nous former une idée complète de la théorie gnostique de Clément et porter un jugement définitif sur son œuvre avant d'avoir examiné cet autre côté de la question, c'est-à-dire les rapports de la gnose avec la philosophie.

[1] *Strom. VII*, 17, p. 897.
[2] *Ibid. VII*, 16, p. 892 : Τὰ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια.

CHAPITRE IV

Rapport de la Gnose avec la Philosophie.—Éclectisme de Clément d'Alexandrie.

Le mot de philosophie reçoit dans le langage ordinaire des acceptions fort diverses. Il signifie tantôt la raison humaine, tantôt la méthode ou les procédés qu'emploie la raison dans la recherche ou la démonstration de la vérité, tantôt enfin le corps de doctrines, les opinions ou les vérités adoptées et professées par les philosophes.

Nous avons vu, au second et au troisième livre de cette étude, ce que Clément pensait des rapports de la raison avec la foi et des procédés ou de la méthode philosophiques avec la gnose. La foi ne procède pas de la raison, mais elle la suppose, par le motif bien simple que pour croire à la parole de Dieu, il est nécessaire que l'homme l'entende. Pour ce qui regarde les procédés philosophiques, l'art de raisonner, et en général les divers exercices propres à développer l'intelligence et à guider la raison dans la recherche et la démonstration de la vérité, sans être absolument nécessaires à la science de la foi ou à la gnose, ils lui sont en général fort utiles, non comme cause efficace, puisqu'ils sont d'un autre ordre, mais comme préparation et secours[1].

La question qu'il nous reste ici à résoudre est celle des rapports de la gnose, considérée comme doctrine, avec la

[1] *Strom. VII*, 3, p. 839.

philosophie dogmatique. En d'autres termes, il s'agit de savoir si, en principe, Clément d'Alexandrie a cru que le dogme chrétien peut s'enrichir de vérités prises au domaine de la philosophie, et si, en fait, il a lui-même puisé à cette source, pour les mêler à l'enseignement révélé, des doctrines professées par les philosophes.

La solution de ce problème de critique et d'histoire se trouve dans les principes de Clément sur l'éclectisme, et dans la manière dont il l'a pratiqué.

Il serait facile d'établir que, depuis saint Justin le martyr jusqu'à Bossuet, les plus grands apologistes de la religion chrétienne ont été plus ou moins éclectiques, et que Mgr. l'évêque d'Orléans n'était que l'éloquent écho de la tradition catholique, lorsqu'il prononçait devant l'Académie française ces belles paroles :

« C'est précisément parce que j'ai l'honneur et le bon-
« heur d'être chrétien, c'est parce que, à ce titre, je suis,
« selon la langue de l'Apôtre, fils de la lumière, que je
« vais avec confiance en revendiquer les rayons dispersés
« partout où ils se trouvent. Oui, la lumière est à nous,
« tous les siècles nous la doivent et nous l'envoient, et
« voilà pourquoi je ne l'outrage nulle part. Je la recher-
« che, je l'aime, je la célèbre partout où je la découvre;
« je la recueille avec amour, ne fût-ce qu'une étincelle,
« une flamme égarée : et ma joie est grande quand je puis
« la ramener au foyer primitif et divin [1]. »

Ce langage, nous le répétons, fut celui de l'Église dès son berceau, et Clément d'Alexandrie n'est pas le premier parmi les Pères qui ait posé les principes et consacré l'usage de l'éclectisme. Déjà saint Justin le martyr, pour ne

[1] Mgr. Dupanloup. *Discours de réception à l'Académie française.*

pas remonter plus haut, l'avait esquissé et pratiqué avant lui.

« Si j'ai quitté l'école de Platon, lisons-nous dans sa « *Première Apologie*, ce n'est pas que les doctrines de ce « philosophe soient absolument étrangères aux enseigne- « ments du Christ [1]; seulement on y trouve de fréquentes « contradictions. Il en est de même des doctrines des autres « écrivains de la Grèce, des stoïciens, par exemple, des « poëtes et des historiens. Philosophes et législateurs ont « dit dans tous les temps d'excellentes choses qu'on doit « attribuer à la raison dont ils ont été mis en participation « par le Verbe. Chacun d'eux, à la lumière de cette raison « dont le foyer est le Verbe, a vu et enseigné la vérité à « laquelle l'unissait une sorte de parenté naturelle [2]. Mais « ils ne possédaient ni une connaissance irrépréhensible, « ni une science inébranlable (*γνῶσιν*) : aussi ont-ils pro- « fessé sur les choses divines des erreurs très-graves. Les « chrétiens seuls ont une doctrine complète, parce qu'ils « sont enseignés par le Christ, Raison absolue, Verbe par- « fait qui s'est fait homme pour nous afin de nous guérir « de nos maux en devenant notre frère. Voilà pourquoi « tout ce qui a jamais été dit de raisonnable nous appar- « tient à nous autres chrétiens [3]. »

Saint Justin ne se contenta pas de poser ces principes, il en fit l'application dans ses controverses et principalement dans son *Exhortation aux Gentils*. Prenant pour règle de ses jugements la doctrine révélée, il rechercha, il approuva, il recueillit avec respect tout ce qui, dans les écrits des Grecs, lui parut conforme à l'enseignement des saints livres,

[1] *Οὐκ ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ.*
[2] S. Just. *Op. I Apolog.*, p. 48 et 51.
[3] *Ibid.*—Cf. *II Apol.*

heureux de ramener ces vérités éparses à leur véritable foyer, c'est-à-dire au Verbe. Au contraire, il rejeta tout ce qui était contraire à cet enseignement, par cette raison que la vérité est une et ne peut jamais contredire la vérité.

Toutefois l'éclectisme n'est qu'esquissé dans saint Justin. Nous le trouvons dans Clément d'Alexandrie dessiné avec plus de netteté et pratiqué d'une manière plus large et plus complète.

Pour Clément, comme pour saint Justin, la philosophie ne peut être confondue avec tel ou tel système particulier de philosophie. S'attacher à un système à l'exclusion de tous les autres, ce serait prétendre que ce système contient toute la vérité et rien que la vérité. Or, dit-il, non-seulement aucune école philosophique ne possède toute la vérité sans mélange d'erreurs, mais la philosophie grecque elle-même prise dans son ensemble n'est qu'une science élémentaire, partielle et imparfaite, qui n'atteint que ce monde et ne connaît de Dieu que la providence et la manifestation de sa puissance dans les créatures [1]. Semblables, ajoute-t-il, aux bacchantes qui coupèrent et dispersèrent les membres de Panthée, les diverses sectes chez les Grecs et chez les Barbares se sont partagé l'indivisible lumière du Verbe, et chacune d'elles se glorifie de posséder la vérité qui lui est échue en partage. Celui-là seul qui saura réunir et ramener à leur unité divine ces fragments dispersés pourra contempler sans danger le Verbe parfait, la vérité absolue [2].

Voilà pourquoi Clément ne veut donner le nom de philosophie, « ni à la doctrine du Portique, ni à celle de Pla-

[1] Cf. *Strom. VI*, 8, p. 774.
[2] *Strom. V*, 13, p. 348, 349.

« ton, ni à celle d'Épicure, mais seulement au choix qui « se compose des meilleures maximes professées par cha- « cune de ces écoles sur la justice, la science et la piété. « Quant à ce que les sophistes ont emprunté à la philo- « sophie en l'altérant, il n'en fera jamais l'œuvre de « Dieu [1]. » La vraie philosophie, dit-il ailleurs, se distingue surtout par son caractère pratique. Elle est l'accord d'une vie sans tache avec les dogmes irrépréhensibles qui appartiennent à chaque secte particulière [2].

Cet éclectisme de notre saint docteur n'est pas, comme on pourrait le croire, un syncrétisme qui mêle ensemble tous les systèmes, ni une juxtaposition arbitraire, sans lien scientifique, de quelques maximes extraites çà et là des écrits des philosophes. C'est une méthode à la fois philosophique et historique qui, en possession de la vérité, sait en retrouver partout les fragments épars et les ramener à leur unité primitive et scientifique. Ainsi compris, l'éclectisme, comme l'a remarqué M. Cousin [3], comprend trois choses : un point de départ, des procédés ou instruments, et enfin un but ou résultat.

Or, quel est le point de départ de l'éclectisme de Clément? Il l'a remarqué lui-même : pour choisir, pour discerner le vrai du faux, le bien du mal, il faut avoir un moyen infaillible de discernement. « On ne doit pas s'as- « seoir au comptoir d'un banquier quand on est incapable « d'éprouver les pièces qui sont présentées et de discerner « la bonne d'avec la fausse monnaie [4]. » Où prendra-t-il la règle, la pierre de touche qu'on doit appliquer à tout système philosophique pour en séparer l'or pur de l'alliage

[1] *Strom. I*, 7, p. 338.
[2] *Ibid. VI*, 7, p. 768.
[3] *Fragments phil.*, 4e édit., p. 89.
[4] *Strom. VI*, 10, p. 780.

qu'il contient? Cette règle doit être la vérité, mais une vérité telle qu'elle n'ait pas elle-même besoin de contrôle, qu'elle soit au-dessus de la contestation et ne puisse jamais induire en erreur, ni être confondue avec l'erreur.

Cette règle ne peut donc être un système de philosophie particulier. Car, s'il se rencontrait un système de philosophie qui fût la vérité, rien que la vérité, toute la vérité, l'éclectisme serait sans objet.

Ce ne peut être non plus uniquement la raison humaine; car, si la raison humaine est nécessaire pour la recherche et l'acquisition de la vérité, elle ne peut, par ses seules forces, écarter tout danger d'erreur. Dans le passé, elle n'a produit que des systèmes incomplets et erronés; rien ne lui garantit pour l'avenir plus d'infaillibilité et de puissance. Quel titre aurait la raison privée d'un philosophe pour se poser en juge des spéculations et des doctrines de Pythagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote et de tous les plus grands génies?

Clément ne croit donc pas que celui qui ne possède pas la règle de la vérité donnée par la vérité elle-même puisse éviter de grandes erreurs en traitant de grandes questions [1].

Aussi, à l'éclectisme des alexandrins, il en oppose un autre d'un caractère différent dont la base et la règle est l'enseignement du Christ, connu par l'Écriture et l'enseignement ecclésiastique. La foi est supérieure à la science et elle en est la pierre de touche [2]. Nous avons, ajoute Clément, pour principe de notre doctrine le Seigneur qui, par les prophètes, par l'Évangile et par les bienheureux apôtres, nous conduit de l'origine au terme de la connaissance.

[1] *Strom. VII*, 16, p. 890.
[2] *Ibid. II*, 2, p. 436.

La parole de Dieu nous sert de *criterium* pour trouver la vérité [1].

Mais il est nécessaire que la parole de Dieu soit interprétée conformément à la tradition de l'Église, au canon ecclésiastique [2]. Car, dit Clément, il a cessé d'être le disciple de Dieu et le fidèle du Seigneur, celui qui s'est révolté contre la tradition de l'Église pour suivre les opinions des hérésies humaines [3].

Tel est le point de départ, la base et en même temps la règle de l'éclectisme de Clément. Ce point de départ, ce principe n'est ni le platonisme, ni le stoïcisme, ni tout autre système humain ; c'est la doctrine révélée, interprétée conformément à la tradition, c'est-à-dire le symbole.

Mais il ne suffit pas d'avoir sous la main un principe, une règle propre à discerner le vrai du faux dans les systèmes philosophiques. Il faut, de plus, pour en faire l'application sans danger d'erreur, premièrement connaître parfaitement ce principe ; secondement avoir étudié à fond les divers systèmes que l'on doit juger, et par conséquent la philosophie. Aussi, selon Clément, l'éclectique doit être armé du double instrument de la science divine et humaine.

La foi simple ne suffit pas à l'éclectique. « Celui, dit-il, « qui rapporte tout à la vertu, et qui, prenant ses exemples « chez les Grecs et chez les barbares, recherche partout « avec ardeur la vérité ; celui qui possède de nombreuses « connaissances, en un mot le *gnostique*, est seul capable, « comme la pierre de touche de Lydie, de discerner l'or « pur du clinquant, la sophistique de la philosophie, la

1 *Strom. VII*, 16, p. 890.
2 *Ibid. VI*, 15, p. 803.
3 *Ibid. VII*, 16, p. 890.

« cuisine de la médecine, la rhétorique de la dialectique, « et même les hérésies qui se trouvent dans la philosophie « barbare de la pure vérité [1]. »

Il faut à l'éclectique une vaste érudition et la connaissance approfondie des systèmes philosophiques. « Ils n'ont « pas le droit, dit Clément, de condamner les Grecs, ceux « qui ne connaissent de leurs doctrines que les mots qui « les expriment. Ils doivent auparavant les étudier et les « comprendre par un examen détaillé et approfondi. La « réfutation digne de confiance est celle-là seulement qui « découle de l'analyse et de l'expérience ; car alors l'er- « reur est certainement connue, et cette connaissance « tient lieu d'une démonstration parfaite [2]. »

Cette étude, cet examen des systèmes ne se peut faire à son tour sans l'art de raisonner, c'est-à-dire sans la dialectique. « L'homme sage et prudent, dit notre saint docteur, « doit l'acquérir, non pour dire ou faire ce qui se fait ou « se dit parmi le vulgaire,—ainsi que le pratiquent les « dialecticiens de ce temps, qui ne s'occupent que de « questions sophistiques,—mais afin de pouvoir dire et « faire ce qui est agréable à Dieu. C'est à être des dialec- « ticiens de ce genre que l'Écriture nous exhorte lors- « qu'elle nous dit : *Soyez de bons changeurs*, rejetant le « mal et retenant le bien [3]. »

Clément, en effet, ne croit pas que la spéculation se puisse passer de la pratique, ni la vérité se séparer de la vertu : la pureté de la vie et la droiture du cœur ne lui semblent pas moins nécessaires à l'éclectique que l'érudition et la dialectique. « Aussi, dit-il, si quelqu'un avoue

[1] *Strom. I*, 9, p. 342.—*Ibid. I*, 6, p. 336.
[2] *Ibid. I*, 2, p. 327.
[3] *Ibid. I*, 28, p. 425.

« n'avoir pas le cœur droit, celui-là n'a pas la pierre de « touche des changeurs ; il n'a pas la faculté du discerne- « ment, à savoir la droite raison [1]. »

Ce n'est qu'après s'être ainsi préparé par l'étude et par l'exercice de la vertu que l'éclectique chrétien peut enfin, sans danger, juger les systèmes philosophiques, reconnaître la part de vérités qu'ils contiennent, les erreurs qui les défigurent, rejeter celles-ci, ramener celles-là au foyer divin d'où elles dérivent.

Mais ici se présentait une objection que nous avons vu déjà se produire à propos de la philosophie en général. A quoi bon, disaient certains chrétiens, chercher avec tant de peine dans les systèmes humains quelques rayons dispersés d'une lumière que nous possédons tout entière dans la foi. Cette recherche est un danger, ou tout au moins une perte de temps, ne pouvant aboutir à aucun résultat utile [2]. C'était, en d'autres termes et pour une meilleure cause, le fameux dilemme d'Omar, qui devait, quatre siècles plus tard, faire livrer aux flammes la bibliothèque de cette même Alexandrie où Clément prêchait la foi aux philosophes au nom de la science.

Nous connaissons l'admirable réponse de notre saint docteur. « L'éclectisme, dit-il en substance à ses détracteurs, « n'est ni dangereux, ni inutile. Il mène au contraire à deux « résultats d'une grande importance. En réunissant tous les « fragments de vérités répandus dans les diverses écoles, « on s'établit sur un terrain de conciliation ; on reconstruit « un système de vérités communes aux philosophes et aux « chrétiens, en même temps que l'ensemble de ces vérités « communes, mis en regard du symbole chrétien, fait res-

[1] *Strom. VI*, 10, p. 780.
[2] *Ibid. I*, 2, p. 327.

« sortir avec plus d'éclat l'identité et l'incomparable supé-
« riorité de la foi. C'est donc un moyen puissant pour ame-
« ner les Gentils éclairés à la doctrine de l'Évangile. Car
« c'est leur prouver, par une autorité qu'ils acceptent, par
« la philosophie elle-même, que la philosophie ne leur suffit
« pas. D'autre part, loin d'être détournés du christianisme
« par la comparaison qui en est faite avec les systèmes de
« philosophie, ceux qui croient déjà se trouvent confirmés
« dans leur foi par la démonstration plus éclatante que
« produit le raisonnement et par les armes qu'il fournit
« contre l'erreur. Car, de la comparaison des dogmes
« contraires, la vérité jaillit avec plus d'éclat, et la science
« en est le fruit. Le fidèle féconde ainsi le trésor des vérités
« qui lui viennent de Dieu par le travail de son intelli-
« gence, et sa foi, sans rien perdre de son caractère sur-
« naturel, devient d'autant plus inébranlable, qu'elle s'im-
« pose à sa volonté avec l'autorité de Dieu, et à son esprit
« avec l'évidence d'une démonstration scientifique [1]. »

L'éclectisme de Clément a donc un caractère principalement apologétique. Le docteur alexandrin pose en fait que le genre humain n'a jamais été complétement déshérité de la vérité divine; qu'il y a eu, dans tous les temps, dans tous les lieux, dans tous les systèmes, chez les Grecs et chez les Barbares, des fragments de vérité. Ces vérités partielles, quel qu'en soit l'objet, ont droit au respect du chrétien, parce qu'elles procèdent de la raison absolue, du Verbe, dont le christianisme est la manifestation et l'expression complète. Sans doute, la doctrine chrétienne est tout entière dans la révélation surnaturelle; elle ne procède que de la foi et y trouve son complet développe-

[1] *Strom.* I, 13, p. 348-349.

ment[1]. En ce sens, elle se suffit à elle-même. Elle n'est point un système formé d'éléments divers, recueillis dans tous les systèmes, et coordonnés dans une sorte de syncrétisme universel. Mais il n'est pas moins certain que toute vérité, par cela même qu'elle est vérité, ne peut être ni étrangère, ni indifférente, ni contraire au christianisme. Car la vérité est une, et quelle que soit la manière dont elle arrive à l'homme, elle lui arrive d'un seul et même foyer divin. La vérité connue, c'est donc toujours le Verbe manifesté et connu, ou en lui-même, ou dans ses œuvres, ou directement par un enseignement positif et immédiat de Dieu, ou indirectement par le moyen des facultés propres à la nature humaine. Ces deux ordres de connaissance profondément distincts peuvent et doivent avoir des caractères, des effets et des fins différents, mais non contraires. Les vérités qui leur appartiennent, bien que distinctes, ont cependant dans leur diversité une origine commune d'où elles dérivent, et un caractère commun qui les unit. Car elles ne sont vérités qu'autant qu'elles procèdent de la raison absolue et qu'elles expriment l'Être absolu. Il y a donc entre elles non opposition, mais harmonie, « et « celui, dit Clément, qui, recueillant ces vérités dispersées « çà et là dans la philosophie grecque et barbare, saura « les ramener à l'unité du système divin, celui-là pourra « sans danger contempler le Verbe parfait, qui est la « vérité subsistante[2]. »

Le christianisme, en prenant possession du monde païen, ne voue donc pas au mépris et à la destruction tout ce qu'il y trouve. Le chrétien n'est pas semblable au fils aîné du père de l'enfant prodigue. Il reconnaît dans ce Gentil

[1] *Strom.* VII, 16, p. 890.
[2] *Ibid.* I, 13, p. 349.

qui s'est éloigné de la maison paternelle, et qui a *dissipé sa substance dans la débauche*, quelques traits d'une commune et divine origine. Sous les haillons de la misère qui cachent à peine sa nudité, il découvre quelques lambeaux de ce manteau royal qui lui fut donné à sa naissance. Il baise ces traits, il recueille ces lambeaux, preuves authentiques de sa fraternité, et il s'en sert pour se faire reconnaître lui-même à son frère et pour l'inviter à ressaisir ses droits à l'héritage paternel.

Du reste, si les chrétiens, en vertu des principes que nous venons de rappeler, ne pouvaient répudier l'héritage de la civilisation païenne, ils ne pouvaient non plus l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Voilà pourquoi Clément déclare répudier tout ce qui n'est pas conforme à la foi. Ce n'est pas qu'il prétende que la révélation surnaturelle soit le principe nécessaire de toute connaissance, comme nous l'avons démontré; il soutient seulement que la révélation surnaturelle venant directement de Dieu, tout ce qui en est la contradiction dans les systèmes philosophiques et les théories humaines ne saurait procéder de la même source, et, par conséquent, n'est pas la vérité. « Quant à ce que les sophistes, dit-il, ont emprunté à la « philosophie en l'altérant, il n'en fera jamais l'œuvre de « Dieu. » En ce sens, la foi est supérieure à la raison, et la doctrine révélée est le principe qui doit servir à distinguer le vrai du faux dans les théories humaines, et prémunir l'intelligence contre ses défaillances et ses écarts.

Ces principes, Clément ne s'est pas contenté de les exposer; il en a fait l'application dans ses nombreux écrits et principalement dans ses *Stromates*.

Il se montre éclectique dans toute l'étendue de ce mot. C'est ainsi qu'on le voit faire servir à la démonstration de

la vérité chrétienne les témoignages les plus divers : poëtes, historiens, moralistes, philosophes, législateurs, tous comparaissent à leur tour et à leur rang pour rendre témoignage à quelque vérité de l'Évangile. Pline l'Ancien affirmait n'avoir jamais lu de livre si médiocre qu'il n'y eût trouvé quelque chose à apprendre et à retenir. Clément, dont l'érudition surpassait peut-être celle du naturaliste romain, pouvait se rendre le même témoignage. Il n'est pas d'école philosophique, pas de livre où il ne cherche quelque étincelle, quelque flamme égarée de la lumière divine, et dès qu'il la trouve, il s'empresse de la dégager des nuages qui la couvrent et de lui rendre avec son éclat primitif la place qui lui appartient.

Il interroge donc tous les sages, tant grecs que barbares; il veut que tous apportent leur pierre à l'édifice de la gnose, de la science chrétienne qu'il entreprend d'élever à la gloire du Verbe. Mais il faut que cette pierre se prête et s'adapte au plan divin du Christ révélateur. Tout ce qui ne cadre pas avec l'Évangile est impitoyablement rejeté de ce monument dont les apôtres sont le fondement et Jésus-Christ la pierre angulaire. Clément prend la vérité de toute main, cette main fût-elle celle d'Épicure[1]. Mais il ne veut pas qu'on jure sur la parole d'un maître humain, ce maître fût-il Pythagore ou Platon. La seule parole qui lui paraisse se suffire et porter sa preuve avec elle-même est la parole de Dieu. « N'est-il pas absurde, dit-il, que les dis-« ciples de Pythagore le Samien exigent l'adhésion à « leur enseignement sans autre démonstration que cette « seule parole : *Le maître l'a dit;* et que l'on refuse « de croire sans démonstration à la parole du Fils de

[1] *Strom. IV*, 8, p. 594.

« Dieu, le seul maître véritablement digne de foi[1] ? »

Sans se faire le disciple d'aucune école de philosophie à l'exclusion des autres, Clément professe cependant certaines préférences. C'est ainsi qu'il met la ***philosophie barbare***, c'est-à-dire les traditions et les doctrines de l'Orient au-dessus de la sagesse des Grecs, partagée en tant de sectes, parce qu'il y trouve conservés en plus grand nombre et avec plus de pureté les principes de la loi naturelle touchant la connaissance de Dieu, la règle des mœurs, la pratique des arts utiles, et en général l'art de bien penser plutôt que l'art de bien dire[2]. Ces premiers principes, témoignages de la grandeur originelle de l'homme, restes précieux d'un héritage divin qu'il n'avait pu dissiper tout entier, on les trouve partout, même chez les peuples les moins civilisés. La seule différence, importante il est vrai, qui distingue sous ce rapport un peuple d'un peuple, un homme d'un homme, c'est la culture intellectuelle et la pratique morale de ces premières vérités[3].

Parmi les Grecs, Clément s'attache surtout aux sept sages, à Pythagore, à Platon et aux stoïciens dont son maître, saint Pantène, avait d'abord suivi l'école. Il invoque fréquemment leur témoignage, aimant à montrer, exagérant peut-être quelquefois la conformité de quelques-unes de leurs maximes et de certaines parties de leur enseignement avec le dogme chrétien. Il se plaît à les honorer de ses éloges : il admire particulièrement en Platon un *ami de la vérité*, un *homme en quelque sorte inspiré*[4] ; il va même jusqu'à l'appeler *un philosophe d'entre les Hébreux*[5],

[1] *Strom. II*, 5, p. 441.—Cf. *Ibid. I*, p. 429.
[2] *Ibid. I*, 15, p. 354 sq.
[3] *Ibid. VI*, 17, p. 819 sq.
[4] *Ibid. I*, 8, p. 341 : Ὁ φιλαλήθης Πλάτων, οἷος θεοφορούμενος.
[5] *Ibid.* : Ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων.

tant, à l'exemple et à la suite de Philon, il trouve de ressemblance entre la doctrine spiritualiste de ce grand génie et l'enseignement de la Bible. Il suppose, comme l'indique ce dernier titre, que Platon a puisé la plupart des vérités que contient sa philosophie à la source sacrée des divines Écritures.

Mais son admiration pour Platon ne va pas jusqu'à lui faire accepter sans contrôle toutes les opinions de ce prince des philosophes. Il tourne contre le disciple de Socrate cette maxime qu'il met dans la bouche de son maître : « Quant à moi, je suis tellement fait que je ne crois à « d'autre autorité qu'à celle de la raison qui, après mûr « examen, me paraît la meilleure[1]. » Seulement au lieu de s'en tenir à sa raison personnelle, comme le déclare Socrate dans ce passage du *Criton*, Clément prend pour règle de sa propre raison et de celle des philosophes la Raison absolue et infaillible, la parole de Dieu.

Platon est donc pour Clément un témoin, il n'est point un oracle. Il le réfute fréquemment[2] et il reproche à Cassien, père du docétisme, de s'être montré trop platonicien[3].

Il mettait, il est vrai, le disciple de Socrate bien au-dessus des autres philosophes de la Grèce ; mais cette préférence qui prévalut dans l'Église jusqu'au moyen âge trouve sa justification dans le caractère si élevé de la philosophie platonicienne, et dans l'admiration que professaient pour elle les esprits cultivés que Clément voulait conquérir au christianisme.

En dernière analyse, Clément, comme il le déclare lui-même, n'était à proprement parler ni platonicien, ni péri-

[1] *Strom. I*, 8, p. 341.
[2] *Ibid. III*, 3, p. 515, *et alibi passim*.
[3] *Ibid. III*, 13, p. 553 : Ἡγεῖται δὲ ὁ γενναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, κ. τ. λ.

patéticien, ni stoïcien ; il était disciple de Jésus-Christ et faisait hautement profession de n'avoir pas d'autre maître. Pour lui, comme pour ses prédécesseurs, saint Justin, Athénagore et saint Pantène, la vraie philosophie était la doctrine évangélique. Son éclectisme n'avait d'autre objet que de rattacher à l'enseignement révélé la philosophie profane, au moyen des vérités plus ou moins nombreuses que celle-ci devait, soit aux premières traditions, soit aux investigations de la raison humaine, et de fonder ainsi une philosophie chrétienne, une science divine et humaine tout ensemble, image vraie et complète de la double nature du Verbe incarné, ce foyer éternel et divin où s'allument les lumières de la raison et d'où jaillissent les splendeurs de la foi.

Tel est l'éclectisme défini et pratiqué par Clément.

La critique allemande le comprend autrement. Examinons ses raisons.

CHAPITRE V

La Gnose de Clément et le Néoplatonisme alexandrin.

« Clément d'Alexandrie, dit Reuter[1], en recueillant dans
« les écrits des philosophes et en faisant passer dans ses
« propres écrits un certain nombre d'opinions qu'il ap-
« prouve, ne paraît faire ce choix et approuver ces opi-
« nions que parce qu'il s'y croit autorisé par la doctrine
« chrétienne. Ce n'est donc pas parce que ces opinions
« s'accordent avec sa manière de voir qu'il les juge vraies,
« mais uniquement parce qu'il les croit conformes au sym-
« bole du christianisme. Mais, parce que Clément n'a jugé
« de cette conformité que suivant l'intelligence qu'il avait
« lui-même de la religion chrétienne, il a pu se tromper
« dans le jugement qu'il en a porté, et faire entrer dans
« le symbole de la foi des dogmes qui lui étaient étrangers.
« Or, continue le critique allemand, Clément d'Alexandrie
« n'est pas purement et simplement un disciple de l'Évan-
« gile; il est certain, au contraire, qu'après sa conversion
« il a conservé quelques-unes de ses idées philosophiques.
« Ces idées, déposées dans son esprit comme des semences
« dans une terre fertile et bien cultivée, y poussèrent ou
« plutôt y refleurirent d'autant plus vite, qu'il était en-
« flammé d'un désir plus ardent de réduire la religion chré-

[1] *Clement. Alex. Theolog. moralis*, p. 17.

« tienne en un système scientifique à l'aide des procédés
« de la philosophie païenne. Profondément attaché à la foi,
« il n'eut sans doute d'autre désir que d'enseigner des
« dogmes purement chrétiens et d'en démontrer la vérité;
« mais il ne se peut qu'imbu comme il l'était d'opinions
« philosophiques, il n'ait, dans ce travail, gardé quelque
« chose de ses premières idées, ou plutôt qu'il n'ait tem-
« péré par ces idées la rigueur des dogmes du christia-
« nisme. »

Reuter part de là pour établir que les idées stoïciemes ont exercé une grande influence sur la théorie gnostique de Clément, et qu'on trouve dans la morale de ce Père des opinions et des principes aussi étrangers à l'Évangile que conformes à la doctrine de Zénon.

Cette question a été suffisamment discutée et résolue dans le livre précédent : il serait donc inutile d'y revenir.

Mais il s'est produit en Allemagne une autre prétention : Doehne, et après lui plusieurs critiques français [1], ont vu dans la doctrine de Clément des emprunts nombreux faits au néoplatonisme alexandrin. Non-seulement, suivant Doehne, Clément aurait fait, sur plusieurs points, des emprunts au néoplatonisme comme au stoïcisme et à d'autres systèmes, mais sa gnose ne serait qu'une application du mysticisme alexandrin à la doctrine chrétienne. Les preuves sur lesquelles il se fonde sont tirées, les unes des rapports que Clément aurait eus avec le fondateur du néoplatonisme; les autres des principes communs au mysticisme de Plotin et à la gnose du docteur chrétien.

L'origine historique du néoplatonisme alexandrin est demeurée fort obscure. Plotin, qui en est le plus illustre

[1] E. Saisset, *Essais sur la phil. et la relig.*—Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alex.*, etc.

représentant et qui lui donna sa forme définitive, commença à enseigner à Rome vers l'an 244, vingt ans, au moins, après la mort de Clément d'Alexandrie. Ses ouvrages, publiés par son disciple Porphyre, sous le titre d'*Ennéades*, ne furent mis au jour que vers l'année 275 ou 280. Ce n'est donc pas à Plotin que Clément put emprunter les principes du néoplatonisme.

Reste à savoir s'il put les puiser à la même source que Plotin, c'est-à-dire si Plotin eut un maître et si ce maître fut suivi par Clément.

Suivant le témoignage de Porphyre, qui a écrit sa vie, Plotin avait vingt-huit ans lorsqu'il se mit à fréquenter les cours publics à Alexandrie. Tel était son amour de la science qu'il fut pris d'une sorte de désespoir en voyant combien les princes de la philosophie alexandrine étaient loin de répondre à son attente. Un de ses amis lui indiqua Ammonius Saccas, encore ignoré; à peine Plotin l'eût-il entendu qu'il s'écria : *Voilà ce que je cherchais* [1] ! Il suivit onze années les leçons de ce maître; après quoi, désireux de connaître les traditions orientales, il s'enrôla en 243 dans l'armée que Gordien conduisit contre les Perses. L'expédition ayant échoué, il gagna Antioche et puis Rome, où il s'établit et où il professa la philosophie jusqu'à sa mort qui arriva vers l'an 270.

D'après ce récit de Porphyre, Ammonius Saccas, maître de Plotin, aurait fleuri à peu près en même temps que Clément d'Alexandrie. Notre saint docteur aurait donc pu en connaître l'enseignement.

Toutefois, nous remarquerons avec Laemmer qu'Ammonius Saccas florissait à Alexandrie au commencement du

[1] *Vie de Plotin*, ch. III.

III[e] ou à la fin du II[e] siècle, époque où Clément avait écrit tous ceux de ses ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous. Il est peu vraisemblable d'ailleurs que si Ammonius, comme le prétend Porphyre, apostasia le christianisme, Clément ait fréquenté ses leçons. Il a dû, au contraire, combattre son enseignement. Enfin Clément, qui professait l'éclectisme en philosophie, ne pouvait s'attacher à un maître tel qu'Ammonius au point d'en adopter la méthode [1].

Supposons toutefois que Clément ait connu l'enseignement philosophique d'Ammonius; quel était cet enseignement? Ici, nouvelle incertitude. « Nous ne connaissons pas, dit M. Jules Simon, la philosophie d'Ammonius Saccas [2]. » Non-seulement il n'écrivit point d'ouvrages, mais il fit promettre à ses disciples, Erennius, Origène et Plotin, de n'en point composer sur la doctrine qu'il leur enseignait. Cette promesse, quelque temps observée, fut enfreinte d'abord par Erennius, puis par Origène [3] et enfin par Plotin lui-même. Ce fait, joint à ce que Porphyre ajoute ailleurs que Plotin jugeait toujours d'après lui-même ou *d'après son maître* [4], permettrait de supposer qu'il y avait des analogies entre la philosophie d'Ammonius et celle de Plotin. Mais, d'autre part, il est certain qu'Ammonius fut élevé dans le christianisme. Il est vrai que Porphyre prétend, dans le troisième livre de son ouvrage contre les chrétiens, qu'Ammonius abandonna le christianisme, dès qu'il fut en âge de penser et de philosopher par lui-même. Mais Eusèbe conteste l'affirmation de Porphyre et la traite

[1] Laemmer : *Clem. Alex., De Λόγου doctrina*, p. 55.
[2] *Hist. de l'École d'Alexandrie*, t. I[er], p. 207.
[3] Cet Origène, disciple d'Ammonius, est-il le disciple de Clément ou un autre Origène? Beaucoup d'auteurs les ont confondus, mais il semble plus probable qu'on les doit distinguer.
[4] *Vie de Plotin*, ch. XIV.

de calomnie[1]. Il est donc permis de croire que si Ammonius ne se borna pas à enseigner le christianisme, et si, à l'exemple de saint Pantène, dont il dut être le disciple, il enseigna aussi la philosophie, cette philosophie fut probablement l'éclectisme, comme le témoignent tous les anciens auteurs. Or, ce n'est pas l'éclectisme mais le mysticisme qui est le caractère propre de la doctrine de Plotin. Enfin, en supposant, comme le veut Porphyre, qui n'est pas toujours d'accord avec lui-même, que Plotin ait fait des emprunts à Ammonius Saccas, il n'est pas vraisemblable qu'il n'y ait beaucoup ajouté de son propre fond.

Pour toutes ces raisons, il n'est pas possible de juger de l'enseignement d'Ammonius par la philosophie de Plotin, et par conséquent d'établir sur cette base une parenté quelconque entre la doctrine de Clément et le néoplatonisme.

La comparaison du mysticisme de Plotin avec la gnose chrétienne de Clément fournit-elle, sur ce point, des preuves plus solides et plus certaines que l'histoire?

L'on peut comparer, et l'on a comparé en effet, la philosophie de Plotin avec la gnose de Clément sous deux rapports principaux : la méthode et la doctrine elle-même. Commençons par la méthode.

Clément d'Alexandrie, parlant du point de départ de la gnose, s'exprime en ces termes au commencement du quatrième livre de ses *Stromates* : « La science de la nature « ou plutôt la contemplation, suivant la règle de la vérité, « qui s'acquiert par la tradition gnostique, prend pour « point de départ la cosmogonie, et de là s'élève à la con- « templation du divin[2]. »

[1] *Hist. eccl.*, liv. VI, ch. XIX.
[2] *Strom. IV*, 1, p. 564 : Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου· ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος.

Or, dit Doehne[1], la *cosmogonie* est aussi le point de départ du mysticisme de Plotin. Voici, en effet, comment il procède : il affirme que par un sentiment naturel et universel, les hommes sont invinciblement portés à rapporter toutes choses à un principe qui, étant premier principe, doit être par là même la simplicité et l'unité absolues (τὸ ἕν). Ce principe, en vertu d'une puissance immense, ineffable (ἀμήχανον δύναμιν) qu'il possède, ne peut se contenir en lui-même, mais s'étend au dehors, ou, suivant l'expression de Plotin, projette autour de lui ses rayons comme un soleil divin. Comme il renferme en lui-même tout l'être, il ne peut se confondre dans ses émanations qu'avec le non-être, qu'avec ce qui n'est pas, ou n'est qu'en puissance, c'est-à-dire la matière (ὕλη). Cette matière de Plotin, semblable à ces ombres qu'on aperçoit à l'extrémité d'une flamme et qui en marquent le contour, pénètre et obscurcit d'autant plus l'émanation divine que celle-ci s'éloigne davantage de son principe. Or, c'est du mélange de l'Un (τὸ ἕν) et de la matière (ὕλη), et des différentes proportions de ce mélange que naissent les diverses espèces d'êtres : d'abord l'intelligence, νοῦς, puis l'âme simple, ψυχὴ ἀμέριστος, ensuite l'âme composée, ψυχὴ μεριστή, enfin les êtres sans raison, ἄλογα, et sans vie, ἄζοα. La nature et la fin particulières de ces différentes classes d'êtres ne se peuvent connaître que par leur origine. Car, plus le degré où ils se trouvent placés sur l'échelle des êtres est éloigné de l'Un, moins ils participent à la perfection du premier principe. Toutefois, même au degré le plus humble, ils retiennent quelque chose de la nature de l'Un, et ils doivent se servir de ce qui leur reste de commun avec lui pour s'efforcer,

[1] *De γνώσει Clem. Alex.*, p. 76 et 77.

autant qu'ils le peuvent, de s'en rapprocher de plus en plus. Ainsi, en dernière analyse, c'est à la *cosmogonie* que se rattache le système entier de Plotin ; et, comme Clément prend aussi pour point de départ de sa philosophie la formation du monde, Doehne en conclut que Clément et Plotin partent du même principe.

Il faut évidemment une grande préoccupation pour trouver dans ce fait la preuve d'une parenté, même éloignée, entre la méthode de notre saint docteur et celle du prince de la philosophie néoplatonicienne. C'est à peine s'il y a ici une simple analogie verbale.

Il est très-vrai que dans le passage allégué, Clément déclare que la cosmogonie sera le point de départ de son enseignement. Mais comment l'entend-il ? Il l'explique lui-même en ajoutant ces paroles remarquables qui renferment toute sa pensée : « Nous commencerons donc l'ensei-
« gnement traditionnel par la Genèse,— ou la création,—
« telle que nous la trouvons exposée dans les livres pro-
« phétiques, signalant en passant les opinions contraires
« de nos adversaires pour les réfuter selon notre pou-
« voir [1]. »

Or, cette méthode, loin d'être particulière à Clément, fut universellement suivie par les apologistes chrétiens des premiers siècles de notre ère.

« La vérité d'un Dieu créateur, dit M. l'abbé Cruice dans sa savante étude sur l'*Hexaemeron* de saint Basile, fut, pendant les premiers siècles de notre ère, le point de départ de la philosophie chrétienne. Alors la méthode d'enseignement, qui consistait surtout à commenter la Bible,

[1] *Strom. IV*, 1, p. 564 : *Ὅθεν εἰκότως τὴν ἀρχὴν τῆς παραδόσεως, ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως, ἐν μέρει καὶ τὰ τῶν ἑτεροδόξων παρατιθέμενοι, καὶ ὡς οἷόν τε ἡμῖν διαλύεσθαι πειρώμενοι.*

devait faire placer en première ligne, et comme préface de la doctrine catholique, la solution de cette question tant débattue de l'origine des choses; car c'était sur ce terrain que le christianisme naissant rencontrait, dès son entrée dans la lutte, et combattait par les efforts réunis de la dialectique et de l'éloquence, les hérésies nombreuses sorties de son sein, et les systèmes renouvelés de la philosophie païenne [1]. »

De là ces nombreux commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse, connus sous le nom de *Hexaemeron* ou œuvre des six jours. Après le juif Philon, qui semble avoir ouvert la voie à tous les ouvrages chrétiens sur ce sujet par son traité Περὶ τῆς Μωσέως Κοσμοποίας, Papias, évêque d'Hiéraple en Phrygie, saint Justin, martyr, saint Théophile, évêque d'Antioche, Candide, Apion, Rhodon, disciple de Tatien et Maxime, publièrent sur les œuvres de la création des expositions et des commentaires dont malheureusement il ne nous reste plus que quelques fragments [2]. »

L'école chrétienne d'Alexandrie, qui avait principalement pour mission d'expliquer la Bible aux néophytes, aux païens et aux sectaires, ne pouvait manquer de suivre la même méthode, et d'opposer aux nombreuses erreurs sur l'origine des choses qui avaient cours en dehors du christianisme, le récit de Moïse et le principe fondamental de la création. Aussi, d'après une opinion fondée sur un passage d'Anastase, moine du mont Sina [3], le saint docteur Pantène, maître de Clément, aurait-il le premier, dans l'école d'Alexandrie, composé un *Hexaemeron*. Le même Anastase Sinaïte affirme aussi que Clément aurait, à l'exemple de

[1] *Essai critique sur l'Hexaméron de saint Basile*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 13-18.
[3] *Contemp. in Hexam.*, VII.

son maître, écrit un traité sur la création du monde [1], et cette affirmation paraît d'autant plus croyable que le disciple de saint Pantène prend, à plusieurs reprises, dans ses *Stromates*, l'engagement d'accomplir ce travail [2].

Mais s'il ne put tenir sa promesse, nous connaissons par les ouvrages qui nous restent de ce grand docteur, quelques-uns des principes qui sans doute entraient dans le premier plan d'un *Hexaemeron*. L'unité de cause, la création du monde formé d'après l'archétype éternel ; la beauté et la richesse de la nature exprimées par le nombre six, la nature de l'homme dont l'âme est l'image de Dieu sans en être une émanation ; un autre monde invisible, spirituel, existant de toute éternité au sein de la lumière divine : telles sont les principales idées de Clément, peut-être de saint Pantène, mises en considération auprès des païens par des citations de leurs poëtes et de leurs philosophes, méthode toute populaire alors, et dans Alexandrie plus que partout ailleurs [3].

Cette solution de l'origine des choses d'après la Genèse était précisément, comme nous l'avons remarqué, la réfutation des erreurs contraires à l'enseignement catholique et professées avec éclat, soit par les hérétiques, soit par les philosophes païens. Toutes ces écoles de sectaires et de philosophes, alors florissantes à Alexandrie, s'accordaient à rejeter le principe de la création proprement dite. Les Gnostiques alexandrins, Basilide, Carpocrate, Valentin et leurs nombreux disciples avaient emprunté aux croyances religieuses des Égyptiens et professaient le système des émanations divines. Dans ce système, le monde formé de la

[1] *Contemp. in Hexam.* VII.
[2] *Strom. IV*, 1, p. 564 —*Ibid. VI*, 18, p. 827.
[3] Cf. M. l'abbé Cruice, *Op. l.*, p. 21.—*Strom. V*, 14, p. 699-734.

matière éternelle et informe devait son ordre et sa beauté à une divinité secondaire ou demiurge, laquelle, suivant quelques-uns de ces sectaires, n'était autre que le Dieu de Moïse. Dans la théorie de Marcion et de Cerdon, autres Gnostiques combattus par Clément, le Dieu des Juifs, le Créateur de ce bas monde, était une divinité intermédiaire, mêlée de bien et de mal, émanée de deux principes contraires et éternels. — En dehors de ces prétendus chrétiens, Clément rencontrait d'autres adversaires dans les docteurs de la philosophie païenne : les stoïciens qui enseignaient que toutes choses descendaient de deux principes éternels, l'un la matière, l'autre Dieu, auteur du mouvement et de la force ; les néoplatoniciens qui, modifiant la doctrine de Platon par celle d'Aristote et par les traditions orientales, enseignaient au fond l'émanatisme et voulaient que le monde, bien que produit dans le temps, fût réellement éternel.

Il n'est pas étonnant qu'en présence de ces erreurs qui sapaient par la base la doctrine du christianisme, Clément ait senti la nécessité de placer, comme point de départ de son enseignement, la solution de cette question si controversée et si importante de l'origine des choses. En adoptant cette méthode, il ne faisait que répondre aux exigences de la polémique contemporaine, et suivre l'exemple des apologistes chrétiens et de son propre maître saint Pantène. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un emprunt fait par lui au néoplatonisme : hypothèse d'autant plus inadmissible que pour Clément le principe des choses est la création, tandis que pour Plotin ce principe est l'émanation. Le seul trait de ressemblance qu'il y ait ici entre le catéchiste et le philosophe, c'est que l'un et l'autre admettent en principe que pour s'expliquer ce monde et

connaître la nature des choses, il est nécessaire de remonter à leur origine et de connaître la nature de leur cause. Mais ce principe n'est pas exclusivement propre au néoplatonisme, et l'on peut dire qu'en un sens il est commun à tous les systèmes qui ont pour objet d'expliquer les rapports de Dieu et du monde.

Aussi Doehne n'insiste pas sur ce premier rapprochement, qu'il trouve lui-même peu concluant pour sa thèse. Mais où Clément lui paraît ne pouvoir être excusé de néoplatonisme, c'est dans sa théorie de la connaissance de Dieu et de la nécessité de la révélation.

Le néoplatonisme de Plotin avait cela de commun avec la Cabbale, la Gnose hérétique, la théurgie et la théosophie païennes, qu'il professait pour la raison humaine le même dédain que pour la foi chrétienne; mais il en différait en ce que, par une contradiction manifeste, il s'appliquait à prouver scientifiquement que la raison est impuissante à s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu. Plotin ne se contentait pas d'affirmer que Dieu est essentiellement et absolument inaccessible à la raison humaine, il cherchait à le démontrer, et à donner ainsi à son mysticisme un caractère scientifique. Voici comment il procédait dans cette démonstration :

« Dieu est le principe d'où émanent toutes choses. Or le principe d'où tout émane est nécessairement antérieur à tout; de sorte que rien ne peut ni exister, ni être conçu avant lui. Il s'ensuit que tout ce qui n'est pas le premier principe le suppose, et a besoin de lui pour être. Le premier principe, au contraire, n'a besoin de rien pour être; il est par lui-même, ou en lui-même, sans cause étrangère comme sans besoin. La cause n'a pas besoin, pour être, de l'effet qu'elle produit, et, par conséquent, la cause uni-

verselle n'a besoin de rien, puisqu'elle a tout produit. »

De ce que le premier principe existe par lui-même, est à lui-même sa propre cause et la cause de tout, et, à ce titre, n'a besoin de rien, Plotin conclut qu'il est absolument simple. « En effet, poursuit-il, tout ce qui est composé ne se suffit pas à lui-même, car les parties dont il se compose, pour devenir un tout, ont besoin de l'unité : l'unité au contraire n'a pas besoin d'elle-même, puisqu'elle est unité, et non pluralité. De plus, le composé a besoin d'autant de choses qu'il a de parties ; car chaque partie ne pouvant faire un tout que par son union avec toutes les autres parties, ne peut évidemment se passer d'aucune de ces parties. Donc, conclut Plotin, tout composé présuppose, et pour être un et pour être un tout, l'existence ou la notion d'autres choses antérieures à lui ; et puisque le principe de toutes choses est son propre principe, il doit être souverainement un, absolument simple.

« Si le premier principe est essentiellement un, absolument simple, il s'ensuit, continue Plotin, qu'il est inaccessible à la raison. En effet, la raison ne connaît les êtres que par leurs attributs. Or le premier principe n'a aucun attribut. Étant le principe d'où émanent toutes choses, il n'est lui-même ni toutes ces choses, ni aucune de ces choses ; il est avant toutes choses et devient toutes choses. En d'autres termes, la simplicité du premier principe consiste en ce qu'il n'est que principe, et qu'on ne peut dire ni penser de lui autre chose, sinon qu'il est principe. Tout ce qu'on pourrait lui attribuer de plus, comme l'intelligence, l'âme, la vie, l'essence, tout cela est incompatible avec l'idée de premier principe, car tout cela suppose un premier principe qui en est la cause. Tout cela ne peut donc convenir au premier principe, et il faut dire que le premier principe

n'a ni intelligence, ni âme, ni vie, ni essence, ni détermination quelconque. En un mot, le premier principe est purement et absolument premier principe. Il est à lui-même tout ce qu'il est, et il cesse d'être lui-même dès qu'il est déterminé. Il faut de toute nécessité, sous peine de le détruire, en éliminer tout attribut, toute qualification, toute détermination, et arriver, par cette méthode d'élimination, jusqu'à l'unité pure, à la simplicité absolue, laquelle est Dieu.

« Ainsi Dieu ne peut être ni qualifié, ni défini, ni nommé, ni pensé : car le définir, le qualifier, le nommer, le penser, c'est le déterminer. Or tout ce qui est déterminé n'est plus l'unité pure, la simplicité parfaite, et par conséquent ne peut être le premier principe. Donc le premier principe, l'Un, c'est-à-dire Dieu, est radicalement inaccessible à la raison de l'homme : car pour le connaître la raison humaine ne peut s'appuyer sur rien [1]. »

Telle est la suite de déductions par lesquelles Plotin s'efforce de démontrer que Dieu est, par sa nature même, absolument inaccessible à la raison de l'homme.

Pour arriver à cette conclusion, Plotin, comme on le voit, au lieu d'attribuer à Dieu l'être et l'intelligence dégagés des conditions qu'ils subissent dans les êtres créés, dans la nature contingente, le déclare absolument supérieur à l'intelligence et à l'être [2]. Il le réduit à l'unité abstraite des Éléates, dont on ne peut même pas dire qu'elle est quelque chose [3]. Plotin déclare que Dieu est inaccessible à la raison; qu'il est au-dessus de l'être, non pas parce que Dieu ne peut ni être, ni être connu de la même façon

[1] Cf. Doehne, *De Γνώσει*, p. 79-82.

[2] Ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

[3] *Enn.*, V, liv. III, ch. XII.—Cf. J. Simon, *Hist. de l'École d'Alexandrie.* t. Ier, p. 285.

que les autres êtres, ce qui est profondément vrai, mais parce que, en réalité, il n'est ni être, ni intelligence, d'aucune façon.

Il semble qu'en refusant ainsi à son Dieu toute réalité ontologique, Plotin se fermait la voie à toute spéculation ultérieure, et devait nécessairement aboutir au scepticisme. Cependant, le philosophe néoplatonicien ne paraît pas se douter de cette conséquence nécessaire. Quand il parle de la nature du premier principe, il ne fait que nier; mais il affirme quand il traite de sa fonction comme source éternelle de l'être et de la connaissance, sans chercher à concilier ses affirmations et ses négations contradictoires.

Ainsi, tout en enseignant que Dieu ne peut être connu de la raison humaine, Plotin se glorifiait néanmoins de le connaître et d'en donner la connaissance à ses disciples. Comment faisait-il cadrer des prétentions si opposées? Au fond, par le même procédé que les Gnostiques et tous les panthéistes, par l'identification du sujet connaissant et de l'objet connu.

Toutes choses, d'après Plotin, existent par émanation de l'Un, qui engendre d'abord l'intelligence, laquelle, à son tour, produit l'âme universelle, ou le demiurge. L'âme humaine, comme tout le reste, est une portion de Dieu, et ne saurait en être séparée. « Et de fait, disait-il, nous ne sommes pas loin de lui, mais nous sommes en lui; et lui, à son tour, n'est pas loin de nous; il est nôtre (*οἰκεῖον ἐστι*); car nous sommes une participation de la nature divine elle-même [1]. Pour approcher de Dieu et le connaître, il ne faut donc pas le chercher hors de soi; il est en nous-mêmes [2]. De même que nous n'apercevons le soleil qu'à

[1] *Enn.*, VI, liv. II, ch. III.
[2] *Ibid.*, VI, liv. V, ch. Ier.

sa propre lumière, ainsi Dieu ne peut être connu que par lui. Nous ne voyons pas Dieu par une lumière étrangère ; mais ce par quoi nous le connaissons est l'objet même de la connaissance [1]. Connaître Dieu, comprendre l'infini, c'est être l'infini lui-même. Si donc l'homme parvient à la connaissance de l'infini, ce n'est pas par la raison, mais par une faculté infinie comme l'objet qu'elle embrasse, identique avec cet objet, dégagée par conséquent des liens de la réflexion qui lui imposeraient une limite. Cette faculté, c'est l'esprit ; mais l'esprit transformé, exalté, ou plutôt rendu à sa propre nature ; c'est l'esprit dégagé pour un temps de tout lien avec la matière, de tout commerce avec la personnalité humaine. Cette simplification du principe pensant, rétabli dans sa pureté originelle, dégagé de tout ce qui n'est pas divin (ἅπλωσις), produit l'extase ou l'enthousiasme, qui n'est autre chose que l'identité du sujet et de l'objet de la connaissance (ἕνωσις) [2]. Ainsi, ce n'est pas l'homme, à proprement parler, qui connaît Dieu ; mais le principe divin qui est dans l'homme ; et la condition de cette connaissance est l'extase, c'est-à-dire une faculté tout impersonnelle, où le moi ne se retrouve plus, et qui, excluant la réflexion, s'identifie avec son objet [3]. »

Tel est, en résumé, le mysticisme de Plotin. En quoi ressemble-t-il à la théorie de Clément, ou plutôt en quoi ne diffère-t-il pas de cette théorie?

Une première différence se révèle dans la conception même de la nature du premier principe. Le premier principe de Plotin est l'unité abstraite de Parménide. Il n'a ni

[1] *Enn.*, V, liv. III, ch. XVII.
[2] *Ibid.*, VI, liv. IX, ch. IX.
[3] *Ibid.*, V, liv. VIII, ch. II.—*Cf.* Doehne, *Op. l.*, p. 89-90, et Jules Simon, *Hist. de l'École d'Alex.*, t. Ier, p. 261-262.

être, ni intelligence, et on ne peut dire de lui qu'il est quelque chose. Le premier principe de Clément au contraire, Dieu le Père, est une substance (οὐσία). « L'essence « ou la substance est en Dieu, dit-il dans son *Livre de la* « *Providence*, cité par saint Maxime de Constantinople, « et Dieu est l'essence ou la substance divine, quelque « chose qui est éternel et sans principe, incorporel et « incirconscrit, et la cause de tous les êtres. La substance « est ce qui subsiste véritablement [1]. »

Il est intelligence : « Dieu connaît tout, non-seulement le « présent, mais l'avenir ; il prévoit chaque chose telle « qu'elle doit être, et chaque événement en particulier ; il « voit tout et entend tout, et son regard pénètre jusque « dans les profondeurs de l'âme, qui est pour lui sans voile; « il connaît éternellement chaque détail de chaque chose... « Il voit, d'un seul et même regard, l'ensemble et le par- « ticulier de tout ce qui est [2]. »

Dieu est en outre, d'après la doctrine de Clément, bonté, puissance et providence : il a créé et il gouverne le monde. Or ce sont là des attributs que Plotin refuse à son premier principe, comme incompatibles avec l'idée même de premier principe.

Il est vrai que Clément semble ailleurs refuser à Dieu tout nom et tout attribut par la raison qu'il est l'unité, (μονάς), et le principe de toutes choses. Comparant l'initiation aux mystères du christianisme à l'initiation qui se pratiquait dans les sanctuaires du paganisme, il s'exprime en ces termes au cinquième livre des *Stromates* : « C'est « par la confession que s'opère la purification prélimi-

[1] Οὐσία ἐστιν ἐπὶ Θεοῦ, Θεὸς οὐσία θεία ἐστιν, ἀΐδιόν τι καὶ ἄναρχον, ἀσώματόν τι καὶ ἀπερίγραφον, καὶ τῶν ὄντων αἴτιον. (*Fragm.*, p. 1016, *apud Potterum.*)
[2] *Strom. VI*, 17, p. 821.

« naire; quant à la contemplation nous procédons par voie « d'analyse, nous élevant par cette méthode jusqu'à la « première Intelligence, en prenant pour point de départ « les choses qui lui sont inférieures. D'abord nous écar- « tons, par abstraction, toutes les qualités naturelles des « corps, et les trois dimensions, profondeur, largeur, lon- « gueur. Ce qui reste après cette opération est le point « mathématique, ou l'unité, pour ainsi dire, ayant une « situation [1]. En éliminant cette situation, on arrive à la « conception de l'unité pure. Si donc, écartant toutes les « qualités des corps et des choses dites incorporelles, nous « nous jetons dans la grandeur du Christ, pour nous « avancer de là par la sainteté jusque dans son immen- « sité, nous parviendrons ainsi à une certaine intelligence « du Tout-Puissant, moins en connaissant ce qu'il est que « ce qu'il n'est pas. Forme et mouvement, situation et « siége, aussi bien que le lieu, la droite et la gauche, sont « des choses qui ne peuvent être attribuées même par la « pensée au Père de tous les êtres, bien qu'on les trouve « dans l'Écriture... La première cause n'est donc pas ren- « fermée dans un lieu, mais elle est au-dessus du lieu, au- « dessus du temps, au-dessus de tout nom, au-dessus de « toute pensée [2]. » Clément ajoute un peu plus loin qu'il est difficile de parler et de donner une démonstration scientifique du premier principe. « Comment en effet, dit-il, « parler de celui qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, « ni individu, ni nombre, ni un accident quelconque, ni « quelque chose qui puisse être le sujet d'un accident? On « ne peut dire non plus qu'il soit un tout, car le tout sup- « pose la quantité et d'ailleurs le tout doit avoir un prin-

[1] *Μονὰς ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα.*
[2] *Strom.* *V*, 11, p, 689.

« cipe; on ne peut également lui supposer de parties, car « l'Un exclut toute division [1]. »

Le docteur alexandrin conclut de là qu'on ne peut donner à Dieu aucun nom qui lui convienne proprement; que si nous l'appelons l'Un, le Bon, l'Intelligence, l'Être lui-même, le Père, Dieu, Créateur ou Seigneur, nous ne parlons pas ainsi comme proférant son vrai nom; mais à cause de notre disette à cet égard nous employons de beaux noms afin que notre pensée se puisse fixer [2]. Enfin, Clément ajoute que Dieu, dans sa nature intime, échappe à la pensée et à la compréhension de l'homme, que nous ne le comprenons pas et ne pouvons le comprendre, ni proprement le démontrer [3].

Il y a certainement entre ce langage et celui de Plotin des analogies verbales : mais c'est à quoi se borne la ressemblance.

Que veut dire Clément? Nous l'avons expliqué ailleurs [4]. Il veut établir, non pas que Dieu ne peut être ni connu, ni défini, ni démontré d'une manière quelconque; mais qu'il ne peut être ni connu dans sa nature intime, ni nommé d'un nom qui exprime tout ce qu'il est, ni démontré par un principe qui lui soit supérieur. La raison qu'il en donne n'est pas celle de Plotin; son Dieu n'est pas l'unité abstraite de Parménide, qui n'est ni être, ni intelligence, ni force, ni volonté. Le Dieu de Clément est l'unité, mais l'unité subsistante, intelligente, créatrice. Seulement Clément ajoute, ce qui est la doctrine de tous les Pères, que cette substance, que cette intelligence, que cette force essentielles à la

[1] *Strom.* V, 12, p. 695.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 696.—Cf, *Strom.* *IV*, 25, p. 635; *II*, 2, p. 431.
[4] Voir liv. III, ch. II, p. 146 sq.

nature divine sont au-dessus des conditions de toute substance, de toute intelligence, de toute force propres aux êtres contingents. Tout est par rapport à Dieu ; mais Dieu est en soi, sans principe; il n'a point de mesure commune avec les êtres, il n'y a rien en lui qui soit *univoque* avec les propriétés de la nature contingente. Il ne fait pas partie d'une série dont il soit le premier terme; il est au-dessus et en dehors du monde, il fonde les lois que le monde créé subit et lui-même ne les subit pas. Ainsi il est unité, mais non pas comme l'unité dans les nombres qui engendre le multiple en s'ajoutant à elle-même; il est simplicité, mais non comme le point mathématique (μονὰς θέσιν ἔχουσα), qui multiplié devient la ligne, la surface, le solide. Il crée tout ce qui est et demeure incommunicable.

Telle est la nature de l'Un de Clément, de Dieu le Père. Si Plotin s'en était tenu à cette idée de Dieu, s'il se fût contenté d'ôter à Dieu les conditions de notre intelligence et de notre être, sans lui retirer absolument l'être et l'intelligence, on pourrait peut-être confondre son système avec la théorie de Clément. Mais on n'en pourrait rien conclure contre l'orthodoxie du docteur alexandrin. Ce n'est pas Clément qui eût pensé comme Plotin, c'est Plotin qui eût pensé comme tous les Pères et tous les plus illustres philosophes.

Autant Clément diffère de Plotin dans la conception et la définition du premier principe, autant il s'en éloigne dans la solution du problème de la connaissance de Dieu.

Plotin, nous l'avons dit, nie absolument que la raison humaine puisse par elle-même connaître Dieu, je ne dis pas d'une connaissance adéquate, mais d'une connaissance vraie quoique imparfaite. Et cela devait être dans son système, puisque le premier principe tel qu'il le conçoit n'a

avec la nature contingente aucune espèce de rapport, qu'il n'est ni le Créateur, ni la Providence du monde, et qu'il y a entre sa nature et la nature du fini non-seulement un abîme infranchissable, mais une contradiction absolue. Aussi, pour expliquer la connaissance de Dieu par l'homme, il est obligé de supprimer la personnalité humaine, la raison humaine en tant qu'elle est une faculté finie et limitée. Ce n'est qu'au moment où, par l'élimination de tout ce qui est contingent, limité, successif, la raison cesse d'être humaine pour redevenir purement et uniquement divine, où l'extase identifie absolument le principe pensant avec son objet c'est-à-dire avec Dieu, que la connaissance s'opère. Ce n'est donc qu'en cessant d'être homme que l'homme connaît Dieu, et à proprement parler le système de Plotin n'admet pas de connaissance humaine de Dieu.

Or, il ne se peut rien concevoir de plus radicalement contraire à la théorie de Clément. Il est certain d'abord, et nous l'avons démontré, que le docteur alexandrin reconnaît entre la nature de Dieu et la nature de l'homme un rapport non d'identité, mais de ressemblance. L'homme est créé à l'image de Dieu, et à ce seul titre de créature raisonnable il peut s'élever jusqu'à une certaine connaissance de son Auteur. Cette connaissance naturelle ne s'accomplit pas sans le concours du Verbe ; mais ce concours lui-même est naturel, en ce sens qu'il est une condition de la connaissance, comme l'action permanente de Dieu sur ses créatures est une condition de leur être, de leur mouvement et de leur vie. Il y a sans doute une connaissance de Dieu que Clément déclare impossible à la raison naturelle de l'homme, ou plutôt au-dessus de ses forces naturelles. Mais cette connaissance, à laquelle l'homme ne peut parvenir que par un enseignement divin et une révélation proprement

dite du Verbe, c'est la connaissance intérieure de Dieu, que les théologiens ont appelée surnaturelle parce qu'elle est au-dessus des forces et des exigences de la nature de l'homme et de toute intelligence créée. Cette connaissance, de même nature que la vision béatifique, cette connaissance que Clément appelle grâce parce qu'elle est un don gratuit de Dieu, pour être plus haute que la raison, ne lui est pas absolument inaccessible. L'homme n'y peut atteindre sans la grâce de Dieu et l'illumination du Verbe révélateur; mais il peut l'obtenir et il l'obtient en effet sans cesser d'être homme, sans cesser d'être une raison finie, limitée, contingente. Il s'unit à Dieu, participe à la vie divine par cette connaissance, mais sans perdre sa personnalité, sans s'identifier avec lui. Il doit éliminer non pas sa raison personnelle, non pas même son corps, mais s'affranchir de la concupiscence, du péché, de tout ce qui est incompatible avec la sainteté de Dieu et, par conséquent, un obstacle à son union avec lui. En un mot qui dit tout, le gnostique de Clément ne redevient pas Dieu par nature, il devient fils de Dieu et Dieu par adoption.

C'est, on le voit, le contre-pied de l'émanatisme de Plotin et il est inutile d'insister davantage sur la prétendue affinité de deux méthodes dont le point de départ et les conclusions sont absolument contradictoires[1].

Quant à la doctrine elle-même, Doehne croit découvrit plusieurs traits de ressemblance entre Clément et Plotin, particulièrement en ce qui concerne la théorie du Verbe.

« Parmi les nombreux passages, dit-il, où Clément cé-

[1] Du reste, Doehne lui-même, tout en cherchant à établir une certaine ressemblance entre la méthode de Plotin et celle de Clément, ne peut s'empêcher de reconnaître que le docteur chrétien rejette et réfute avec vigueur le principe fondamental du néoplatonisme, et l'identité de l'esprit humain avec la nature divine. (*De* γνώσει, p. 90 sq.)

lèbre la souveraine grandeur du Christ, il en est qui, selon ma ferme conviction, ne trouvent leur explication que dans le néoplatonisme, et dans ce fait que Clément a décrit la nature supérieure du Verbe sur le modèle de l'Intelligence des néoplatoniciens [1]. »

A l'appui de son opinion, le critique allemand cite deux textes des *Stromates* qu'il rapproche de passages analogues des *Ennéades* de Plotin.

La première citation est tirée du quatrième livre des *Stromates*. Clément, après avoir dit que Dieu le Père ne peut être l'objet d'une démonstration scientifique ajoute : « Mais le Fils est sagesse, science, vérité et tout ce qui est « de même nature; il peut donc être matière à démonstra- « tion et à raisonnement. Toutes les facultés de l'esprit, « ramenées à l'unité, tendent au même terme, à savoir le « Fils qui en est l'ensemble [2], et qui est infini dans la no- « tion de chacune de ses puissances. » Considéré en lui-même, Dieu est l'unité absolue, et d'autre part, ce qui n'est pas unité est multiplicité. « Cependant, poursuit Clé- « ment, quoiqu'on ne puisse dire que le Fils soit absolu- « ment un comme l'Un, on ne peut dire non plus qu'il soit « multiplicité comme ayant des parties; mais il est un « comme toutes choses et par conséquent toutes choses. » Par ces paroles, Clément semble vouloir dire que l'on doit concevoir le Fils comme l'ensemble et l'unité des facultés et des idées qui ont en lui leur terme et leur substance, de façon à ce qu'il puisse être matière à science. Ce qu'il ajoute confirme cette interprétation. « Le Fils, en effet, est « le cercle de toutes les puissances qui s'associent et s'unis- « sent en lui; et voilà pourquoi l'Écriture appelle le Verbe

[1] *De Γνώσει*, p. 95 sq.
[2] Συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ· τὸν υἱόν.

« *alpha* et *oméga*, parce qu'il est le seul dont la fin soit le « principe, et qui se termine à son origine première, tou- « jours identique à lui-même [1]. »

Nous avons cité dans ce chapitre même le second passage de Clément invoqué par Doehne. Il est tiré du cinquième livre des *Stromates* et a pour objet de décrire le procédé à l'aide duquel on peut s'élever à l'idée de Dieu. Ce procédé est l'analyse ou la dialectique de Platon. « D'a- « bord, dit Clément, nous écartons, par abstraction, toutes « les qualités naturelles des corps et les trois dimensions, « profondeur, largeur, longueur. Ce qui reste après cette « opération est le point mathématique où l'unité ayant, « pour ainsi dire, une situation (*μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν* « *ἔχουσα*). En éliminant cette situation, on arrive à la con- « ception de l'unité par excellence. Si donc, écartant « toutes les qualités des corps et des choses dites incorpo- « relles, nous nous jetons dans la grandeur du Christ, « pour nous avancer de là par la sainteté jusque dans son « immensité, nous parviendrons ainsi à une certaine intel- « ligence du Tout-Puissant, moins en sachant ce qu'il est « qu'en sachant ce qu'il n'est pas [2]. »

Doehne prétend que ces passages sont très-difficiles à comprendre, si on les considère en eux-mêmes; mais que le sens en devient très-clair dès qu'on les rapproche de la doctrine de Plotin.

Plotin, nous l'avons dit, explique la nature et l'existence

[1] *Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δέ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας. Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἕν, ὡς ἕν, οὐδὲ πολλά, ὡς μέρη ὁ υἱός· ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. Ἔνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων, διὰ τοῦτο Α καὶ Ω ὁ λόγος εἴρηται, οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχήν, οὐδαμοῦ διάστασιν λαβών.* (*Str.* IV, 25, p. 635.—Cf. *Apoc.*, 1, 8.

[2] *Strom.* V, 11, p. 689.

des êtres par l'émanation; en vertu de la force immense qui lui est inhérente, l'Un ou premier principe ne peut pas ne pas produire. Or, sa première production est de se penser, de se définir lui-même. Car il est, par sa nature propre, absolument indéterminé et inconnu à lui-même, toute détermination, toute connaissance impliquant une dualité et n'étant plus l'unité et l'immutabilité absolue. Or, cette détermination, cette réflexion par laquelle l'Un, se repliant sur lui-même, se regarde et se connaît, produit l'Intelligence, seconde hypothèse de la trinité néoplatonicienne. L'Intelligence diffère, selon Plotin, de la sensation (αἴσθησις), comme le cercle diffère de la ligne; car la sensation est la projection de la connaissance sur les objets qui lui sont étrangers (τὰ ἄλλα); l'intelligence, au contraire est la connaissance réfléchie du même par le même, l'identité de l'acte qui voit avec son objet [1].

« Qui ne s'explique, conclut Doehne, par cette doctrine de Plotin, ce que veut dire Clément quand il appelle le Verbe un *cercle*, ou avec saint Jean, *alpha* et *oméga* [2]? »

Clément dit de plus que le Verbe, sans être un comme l'unité absolue, n'est pas cependant multiple; mais qu'il est un comme étant toutes choses (ὡς πάντα ἕν). Or, poursuit Doehne, ces expressions trouvent encore leur explication dans la doctrine de Plotin.

Toutes choses, dit Plotin, ne peuvent ni être, ni être pensées sans l'unité. Une maison n'est maison qu'à la condition d'être une; nous ne pouvons avoir l'idée des hommes sans les concevoir comme une seule et même humanité [3]. D'autre

[1] *Enn.*, V, 1, 7 : Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ (τὸ ἕν); ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὐτὴ νοῦς· τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἴσθησις ἢ νοῦς, αἴσθησιν (λέγω) γράμμην καὶ τὰ ἄλλα (καταλαμβάνει) ἀλλ' ὁ κύκλος τοιοῦτος.

[2] Doehne, *De* Γνώσει, p. 99.

[3] *Enn.*, VI, 9, 1 : Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, κ. τ. λ.

part, toutes choses, si on excepte l'unité absolue, sont multiplicité; car, en dehors de l'Un, il n'est rien qui ne soit composé. Voilà pourquoi tout ce qui n'est pas le premier principe peut être appelé unité multiple (ἓν πολλά).

Cependant, cette appellation, ajoute Plotin, ne convient pas à l'Intelligence. Car l'Intelligence embrassant en elle-même l'ensemble des idées formant le monde intelligible, et ces idées n'étant pas séparables à la manière des choses sensibles, on ne peut distinguer en elle de parties, et par conséquent de multiplicité proprement dite. Mais, comme d'autre part, quoique ces idées ne puissent être en dehors les unes des autres, elles sont cependant diverses; l'Intelligence qui les contient n'est pas l'unité absolue. Elle est unique, sans être absolument une et simple. On doit donc l'appeler non l'*unité multiple* (ἓν πολλά), mais l'*unité universelle* (ἓν πάντα), comme étant le prototype ou la grande origine des choses (μεγάλη ἀρχή) [1].

« Ici encore, dit Doehne, les expressions de Clément s'éclaircissent. Lui aussi ne veut pas qu'on se représente le Verbe, origine de tout ce qui existe (ἔνθεν τὰ πάντα), comme étant multiplicité, mais comme étant l'unité contenant toutes choses (ὡς πάντα ἕν). »

Enfin Doehne interprète également le second texte de Clément (*Str. V*, 11) par un passage analogue des *Ennéades* où Plotin définit la génération et la nature de sa seconde hypostase. La première émanation de l'Un, c'est l'Intelligence. Or l'Intelligence est aussi, suivant Plotin, le premier être et voici comment il l'explique. L'Un, ne pouvant

[1] Δῆλον ποιεῖ τῷ τὸ πλῆθος αὐτοῦ ἓν πανταχοῦ εἶναι· καὶ γὰρ πλῆθος ὂν ὅμως ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διακρῖναι οὐκ ἂν ἔχοις, ὅτι ὁμοῦ πάντα, ἐπεὶ καὶ ἕκαστον τῶν ἐξ αὐτοῦ πῶς ζωῆς μετέχει ἓν πολλά. Ἀδυνατεῖ γὰρ δεῖξαι αὐτὸ ἓν πάντα· αὐτὸ δὲ ἐκεῖνο ἓν ὄντα, ὅτι μεγάλη ἀρχή. (*Enn.*, V, 5, 15.)—Cf. Doehne, p. 100-101.

contenir la force d'expansion qui est en lui, produit une émanation, laquelle se retourne vers son principe et le contemple. Or, cette émanation est l'Être (τὸ ὄν), en tant qu'elle se tient tournée vers son principe, et elle est l'Intelligence en tant qu'elle le contemple : elle est donc tout ensemble Intelligence et Être, puisqu'elle est tournée vers l'Un pour le voir [1]. En d'autres termes la première émanation s'appelle l'Être (τὸ ὄν), en tant qu'elle est dans la nature des choses, le premier être réellement existant; car l'Un est au-dessus de l'être et de l'essence. Elle est l'Intelligence en tant qu'elle regarde et contemple l'Un. Or, continue Doehne, si l'on réfléchit que Plotin dit ailleurs que l'Un est indéterminé, n'a pas de situation (τὸ ἓν τιθέναι οὐδέν), mais que l'Intelligence, première émanation, est déterminée, a une situation (τὸν νοῦν στάσιν ποιεῖν), il n'est plus difficile d'entendre ce que veut dire cette unité de Clément ayant, pour ainsi dire, une situation (μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα).

Nous ne voyons pas, dirons-nous d'abord avec Laemmer [2], comment on peut inférer de ce dernier passage de Clément que le docteur alexandrin ait en effet mis entre le Père et le Fils la différence qu'il y a entre le point mathématique, ayant une situation qui le détermine, et l'unité absolue n'ayant aucune situation de ce genre. Que se propose Clément? Démontrer, en employant la dialectique platonicienne, comment nous pouvons nous élever scientifiquement jusqu'à Dieu. Pour cela, après avoir éliminé de l'idée de Dieu, tout ce qui est contingent, multiple, fini, il ajoute que l'intelligence du premier principe ne se peut obtenir

[1] Καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησε, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν, ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν. Enn., V, 2, 1. —Cf. Doehne, p. 99 et 100.

[2] *Clem. Alex. De λόγου doctrina*, p. 56.

que par le secours et à la suite du Christ. C'est ainsi que l'a compris Ritter lui-même dans son *Histoire de la philosophie chrétienne*[1].

Il y a plus d'analogie, il le faut reconnaître, entre les autres passages comparés par Doehne. Clément enseigne il est vrai que le Verbe en tant que Fils n'est pas absolument un comme le Père considéré comme premier principe, et sous ce rapport, il y a une certaine ressemblance de langage entre lui et Plotin. Mais, outre qu'il n'y a rien dans les expressions du docteur alexandrin qui ne puisse être interprété dans un sens rigoureusement orthodoxe[2], on n'est en droit d'en conclure ni que Clément ait été le disciple d'Ammonius Saccas, ni que sa conception du Verbe ait rien de commun avec l'Intelligence de Plotin.

Il ne suffit pas, en effet, de signaler quelques analogies verbales pour prouver l'identité et la parenté réelles des doctrines. Or, en allant au fond des choses, on trouve que l'Un et l'Intelligence de Plotin sont essentiellement différents du Père et du Verbe de Clément d'Alexandrie.

L'Un de la trinité néoplatonicienne, nous l'avons dit, n'est ni être, ni intelligence, ni volonté : loin d'être toutes choses, on ne peut pas dire qu'il est quelque chose. Le Père de la Trinité de Clément est une substance divine, il a la plénitude de l'être, il est toutes choses[3]; il a la plénitude de l'intelligence, il connaît tout; il a la plénitude de la puissance et de la volonté, il a tout créé. Quel rapport peut-on établir entre ce Dieu vivant et l'unité abstraite de Plotin?

L'Intelligence, seconde hypostase de la trinité néoplato-

[1] *Apud Laemm., Op. l.*, p. 56.
[2] Mgr Ginouilhac, *Hist. du dogme cath.*, l. II, liv. x et xii.
[3] Ὁ ὄντως Θεὸς· ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα, κ. τ. λ. (*Pædag.*, I, 9, et III, 12, *alias*.)

nicienne, sort de l'abstraction du premier principe, elle possède l'être et l'intelligence; mais, d'une part, elle n'a aucun rapport avec le monde qu'elle ne connaît pas et qui n'est pas son œuvre; et, d'autre part, elle est complétement séparée de l'Un et lui est inférieure [1]. Le Verbe de Clément, non-seulement connaît le Père, mais il connaît et gouverne le monde qui a été fait par lui; il est distinct du Père sans en être jamais séparé; il lui est égal par nature et véritablement consubstantiel. Doehne cite, il est vrai, à l'encontre, après le P. Petau, un passage où Clément dit, en parlant de l'excellence du Verbe divin : « Très-parfaite, très-sou-« veraine, très-dominante et très-bienfaisante est la *nature* « du Fils qui est très-intimement unie au seul Tout-Puis-« sant [2]. »

« Mais n'est-il pas évident, répond Mgr. l'évêque de Grenoble, qu'en ce passage le savant docteur n'entend point, par le mot de *nature* du Fils, la *nature* en général, en l'opposant à la *nature* du Père, mais la nature en tant qu'elle est propre au Fils? Et, sous cet aspect, n'est-il pas vrai de dire qu'elle est intimement unie à Dieu le Père, et qu'elle ne se confond pas, n'est pas absolument *un* avec lui? Sur quel motif prétendrait-on que Clément d'Alexandrie n'a pas pu prendre le mot *nature* en ce sens relatif, tandis que tant d'autres auteurs orthodoxes l'ont fait?

« Si l'on en juge par l'ensemble de sa doctrine, est-il possible de douter que Clément d'Alexandrie ait enseigné la consubstantialité, l'unité du Père et du Fils et aussi l'unité parfaite de la nature divine?... Veut-on juger du moins du vrai sens de ce passage par la suite de son discours?

[1] Cf. Jules Simon, *Hist. de l'École d'Alex.*, t. Ier, ch. III.
[2] Τελειοτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη, καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ Υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. (*Strom.* *VII*, 2, p. 831.)

qu'on en poursuive la lecture. On y verra ce savant prêtre ajouter immédiatement après, que le Verbe « est la souve- « raine excellence qui gouverne parfaitement l'univers, » et qui opère toutes choses « avec une indomptable et iné- « puisable puissance ; » que « jamais il ne quitte la hau- « teur d'où il contemple toutes choses, » c'est-à-dire évidemment le sein de Dieu ; « qu'il ne se divise ni ne se « partage, ni ne passe d'un lieu à un autre ; qu'il est par- « tout tout entier, sans être contenu nulle part ; tout intel- « ligence, tout lumière, tout œil, voyant tout, entendant « tout, sachant tout et pénétrant par sa puissance toutes « les puissances. » On y verra « que toute la milice des « anges et que tous les dieux sont ses sujets, » qu'il est « la Providence secrète, publique, universelle ; » qu'il a soin de tout, parce qu'il le peut et « que personne ne sau- « rait l'en empêcher, parce qu'il est le Seigneur de toutes « choses, » parce qu'il le veut, « et qu'il n'est susceptible « d'aucune affection humaine, lui qui est engendré sans « commencement et d'une manière impassible ; » parce que, enfin, « l'ignorance ne peut l'atteindre, vu qu'il est « Dieu ; » et, en un mot, « qu'il est l'auteur et la cause « de tous les biens et une puissance incompréhensible [1]. » Devant un langage aussi plein d'élévation et de force, on ne s'explique pas les accusations portées contre Clément d'Alexandrie, relativement à la personne du Fils de Dieu, car on ne conçoit pas ce qu'il aurait pu dire de plus excellent de Dieu le Père ! Mais il y a ici quelque chose de plus frappant encore. Dans le cours de ses raisonnements, le savant alexandrin emploie, en parlant du Fils, des expressions qui indiquent, de la manière la plus claire, son

[1] *Strom. VII.* 2, p. 831-833.

unité parfaite avec le Père. Il dit donc que le Fils « est « tout entier la lumière paternelle, » qu'il est « la vertu « ou la force du Père et sa sagesse ; » et, comme si ce n'était pas assez, qu'il est « la force paternelle, l'énergie pa- « ternelle [1]. » Ce qu'on redoute en lisant ces choses, ce n'est pas que Clément d'Alexandrie sépare la substance du Fils de celle du Père, mais qu'il les confonde [2]. »

Nous n'insisterons pas davantage sur les caractères essentiels qui distinguent le Verbe de Clément de l'intelligence de Plotin et la Trinité chrétienne de la trinité néoplatonicienne. C'est là, du reste, un point de critique historique qui paraît définitivement arrêté. Depuis Souverain [3], Mosheim [4], Keil [5], la question du platonisme des Pères, relativement au dogme de la Trinité, s'est éclaircie à ce point, qu'aujourd'hui les critiques rationalistes eux-mêmes avouent « que le dogme de la Trinité n'est pas « dans Platon, et que la trinité de Plotin n'a que des ana- « logies purement verbales avec la Trinité chrétienne [6]. »

C'est aussi le sentiment de Laemmer, spécialement en ce qui concerne la doctrine de Clément d'Alexandrie, représenté par Mosheim comme le premier d'entre les Pères qui ait donné le funeste exemple d'altérer par des emprunts faits à la philosophie la pureté de la religion chrétienne. « Je ne partage, dit le critique allemand, ni le « sentiment de ceux qui prétendent que Clément a ensei- « gné, comme appartenant à la doctrine chrétienne, des

[1] *Strom. VII*, 2, p. 831-833.
[2] *Hist. du dogme cath.*, t. Ier, liv. V, ch. XII, p. 425-426.
[3] *Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe platonicien*, (Cologne, 1700.)
[4] *De turbata per recent. Platon. eccles. Commentatio.*
[5] *De doctoribus veteris Eccles. culpa corruptæ per Platon. sententias theologiæ liberandis Comment. XXII.* (1793-1816.)
[6] Jules Simon, *Hist. de l'École d'Alex*, t. Ier, ch. IV, p. 310.

« opinions empruntées à Platon, et mêlé ainsi la vérité à « l'erreur, ni l'avis de ceux qui le supposent pur de pla- « tonisme, à ce point que, dans l'exposition et la démon- « stration scientifique du symbole chrétien, il n'ait jamais « suivi les traces du disciple de Socrate et ne se soit ja- « mais approprié ses pensées [1]. »

Nous pensons que ce jugement est le vrai. Sans altérer la pureté du dogme catholique, en y mêlant des doctrines contradictoires et hétérogènes, le docteur alexandrin n'a pas fait difficulté d'emprunter aux philosophes et particulièrement à Platon qu'il préférait à tous les autres, non-seulement leurs procédés scientifiques, mais encore, comme il le dit lui-même, les fragments de vérité que contenaient leurs écrits afin de les faire servir à la démonstration des vérités révélées. En un mot, Clément fut platonicien comme Bossuet et Fénelon ont été, parmi nous, cartésiens.

Quant aux analogies purement verbales qui se trouvent entre la doctrine de Clément et le système de Plotin, il faut remonter plus haut qu'Ammonius Saccas pour en chercher l'origine. Peut-être en trouverait-on la cause dans l'école juive d'Alexandrie et particulièrement dans les écrits de Philon et de Numénius cités fréquemment par Clément, à moins qu'on ne préfère dire que Plotin lui-même a pu emprunter, en les appropriant à son mysticisme, quelques-unes des idées de l'école chrétienne d'Alexandrie. Plotin, en effet, n'a pu ignorer ni l'existence ni l'enseignement de cette école. « Comment Plotin, dit M. Jules Simon, qui « dans Alexandrie avait cherché la science avec ardeur, « avait parcouru toutes les écoles jusqu'à ce qu'il eût « trouvé la philosophie dans celle d'Ammonius, qui se

[1] Laemmer, *Op. l.*, p. 53.

« jetait dans l'armée de Gordien sur l'espoir d'aller ap-
« prendre aux confins de la Perse quelques lambeaux de
« la doctrine des Mages, qui connaissait toutes les sciences
« de son temps et l'histoire de toutes les sciences, qui écri-
« vit contre les Gnostiques, soi-disant chrétiens, un de ses
« meilleurs ouvrages, comment aurait-il ignoré une doc-
« trine qui, des plus hautes questions de théodicée et de
« cosmologie, descendait jusqu'aux dernières applications
« morales ; doctrine exposée dans des livres éloquents,
« enseignée dans une école à la porte de son maître, prê-
« chée dans les chaumières et dans l'Aréopage, et qui déjà
« faisait trembler les empereurs [1]. »

Du reste, la question de savoir si c'est l'école chrétienne d'Alexandrie qui a fait des emprunts au néoplatonisme, ou le néoplatonisme qui a puisé aux sources chrétiennes de l'enseignement du Didascalée n'a pas grande importance, puisqu'il est démontré que ces emprunts ne sont que des analogies verbales entre deux doctrines, non-seulement distinctes, mais diamétralement contraires.

[1] Jules Simon, *Op. l.*, t. Ier, p. 151.

CHAPITRE VI

Des erreurs attribuées à Clément d'Alexandrie. — Lettre de Benoît XIV au roi Jean V de Portugal.

L'antiquité ecclésiastique nous a transmis de nombreux et glorieux témoignages sur la sainteté, le zèle et les travaux de Clément d'Alexandrie. Un disciple de ce grand docteur, saint Alexandre, évêque de Jérusalem, loue son zèle et sa sainteté dans une lettre aux fidèles d'Antioche, citée par Eusèbe et par saint Jérôme [1]. Théodoret, qui fleurit au ve siècle, l'appelle « un homme saint et éminent en doctrine [2]. » L'auteur de la *Chronique pascale* lui donne le même titre [3] aussi bien que saint Maxime, moine de Constantinople [4], et saint Jean Damascène dans son *Traité des deux volontés du Christ* [5].

Mais c'est surtout la science et la doctrine de Clément que se plaisent à exalter tous les anciens écrivains qui ont connu ses ouvrages. Pour Eusèbe, le prêtre d'Alexandrie est « un excellent maître de philosophie chrétienne, » un homme « admirable et sans égal [6]. » Selon saint Cyrille d'Alexandrie, Clément « suit en toutes choses les traces des

[1] Nous avons cité, liv. Ier, ch. IV de cette étude, cette lettre de saint Alexandre. Benoît XIV la suppose adressée à Origène.
[2] *Virum sanctum et qui abundantia doctrinæ omnibus antecelluit.* (*Hæret. fab.*, lib. I, c. VI.)
[3] *Clemens sanctissimus Ecclesiæ presbyter.* (*Chron. pasc.*, p. 7.)
[4] *Sanctissimi Clementis presbyteri Alexandrini.* (*Ex libro de Providentia excerpto apud* Pott., p. 1016.)
[5] *Beati Clementis sententia est.* (*Apud* Potter, *Initio.*)
[6] *Κριστος διδάσκαλος, θαυμάσιος.*

saints apôtres; il est entre les plus savants, et peu de docteurs avant lui avaient pénétré aussi profondément dans la connaissance des lettres grecques [1].» Saint Épiphane le met au nombre des plus «excellents écrivains» qu'il oppose aux hérétiques [2]. Au jugement de saint Jérôme, « Clément a la palme de l'érudition; il n'y a rien dans ses précieux et éloquents ouvrages qui ne soit marqué au cachet de la science et de la philosophie [3]. » Les historiens Socrate et Sozomène lui donnent les mêmes éloges et mettent ses écrits au même rang que ceux de saint Apollinaire d'Hiéraple, de saint Irénée, de saint Sérapion d'Antioche, de l'Africain et d'Origène [4]. Enfin saint Maxime l'appelle «le philosophe des philosophes» et Georges Syncelle, «l'excellent docteur [5].»

A ces témoignages rendus par l'antiquité ecclésiastique à la sainteté et à la doctrine de Clément viennent se joindre d'autres témoignages non moins graves. Le Martyrologe d'Usuard, le plus répandu dans l'Église avant celui de Baronius, et le plus autorisé selon Benoît XIV [6], l'exemplaire d'Adon du XIe siècle, ceux de Ferrarius, de Maurolycius, de Galesinius, au XVIe siècle, assignent au 4 décembre la fête de saint Clément.

En présence de ces graves autorités l'on comprend, comme le remarquent les Bollandistes, Baillet, Tillemont et

[1] *Κλήμης μὲν γὰρ τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ἑπόμενος πανταχῆ. — Ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ φιλομαθὴς, καὶ ἀναγνωσμάτων Ἑλληνικῶν πολυπραγμονήσας βάθος ὡς ὀλίγοι τάχα που τῶν πρὸ αὐτοῦ.*

[2] *Οἱ καλῶς συγγραψάμενοι... Κλήμης τε...*

[3] *Feruntur ejus insignia volumina, plenaque eruditionis et eloquentiæ, tam de Scripturis divinis, quam de sæcularis litteraturæ instrumento.—Clemens alexandrinæ Ecclesiæ presbyter, meo judicio omnium eruditissimus... Quid in illis libris indoctum, imo quid non e medio philosophia est.*

[4] Socrates, *Hist. eccl.*, liv. II et III.—Sozom., *Hist. eccl.*, liv. Ier.

[5] *Τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι; — Ἄριστος διδάσκαλος.* — Voir tous ces témoignages dans Potter, *Préface.*

[6] *Tantam enim sibi vindicat autoritatem unum Usuardi Martyrologium, ut robur, et firmitas aliunde frustra petatur.* (Bened. XIV, *De nova Martyrologii rom. Edit. Ad Joann. Portug. regem. Bullar*, t. VI, p. 122.—*Mechliniæ* 1827.)

Benoît XIV lui-même, que la plupart des écrivains modernes aient pu, sans encourir aucune censure et sans être taxés de légèreté, donner légitimement à Clément d'Alexandrie le titre de saint[1]. L'on s'explique aussi les réclamations que souleva de la part de quelques théologiens la non-insertion du nom de Clément dans le Martyrologe romain publié par l'autorité du pape Clément VIII, sur les instances et d'après les corrections du cardinal Baronius.

Malgré ces réclamations, Benoît XIV maintint le décret de son prédécesseur, et refusa d'ajouter le nom du docteur alexandrin aux nouveaux noms qu'il fit insérer lui-même dans une nouvelle édition du Martyrologe, publiée sous son pontificat et par ses ordres. Mais ce savant pape ne s'en tint pas là. Voulant donner une certaine satisfaction aux réclamations des théologiens graves et instruits qui se montraient jaloux de conserver à Clément d'Alexandrie le prestige de sa sainteté et l'autorité de son nom, Benoît XIV exposa, dans des lettres apostoliques au roi Jean V, de Portugal, et datées du 1er juillet 1748, les raisons qui l'avaient déterminé à se ranger au sentiment de Baronius et à maintenir la décision de Clément VIII. « Notre dessein, dit-il lui-même, en exposant les raisons « que nous allons produire, n'est pas de diminuer en quoi « que ce soit les éloges donnés à Clément d'Alexandrie, « mais de faire connaître les difficultés qui ne nous ont pas « permis d'insérer son nom au Martyrologe romain, quoi « qu'il en soit d'ailleurs de sa doctrine et de sa probité[2]. »

[1] **Bened. XIV**, ***Ibid.***, **p. 123 :** ***Ex quo factum est, ut scriptores plurimi, qui sancti titulum Clementi Alexandrino conciliarunt, Usuardi sententiam prætendentes, quamcumque sive invidiam, sive censuram effugerint.***

[2] ***Rationes quibus innitimur infra dabimus, non ut de Clementis Alexandrini laudibus quidquam detrahamus, sed ut pateant graviores difficultates, quæ nobis impedimento sunt quominus Clementis nomen, quidquid sit de ejus doctrina, ac probitate,*** **etc. (*Ibid.*, p. 125.)—Benoît XIV adressa cette lettre**

Benoît XIV s'applique ensuite à établir trois points principaux, à savoir : 1° que les vertus de Clément d'Alexandrie, dans le degré qui fait les saints, ne sont attestées par aucun auteur, et que nous ignorons également et les détails de sa vie et le genre de sa mort ; 2° qu'il n'a jamais obtenu de culte public dans l'Église ; 3° enfin que ses ouvrages renferment certains passages dont la doctrine, si elle n'est pas erronée, reste du moins incertaine et suspecte [1].

Ce troisième grief, le seul qui se rattache immédiatement à notre étude, est le dernier qu'élève Benoît XIV contre notre illustre docteur, et la modération de ses conclusions montre assez que ce savant pape ne le considérait pas comme certainement incontestable. Voilà pourquoi, sans doute, il cite sans aucun blâme les apologistes de l'orthodoxie de Clément bien qu'il n'en partage pas l'opinion, et il rend hommage en particulier « à la grande exac« titude et à l'érudition remarquable avec lesquelles dom « Le Nourry a analysé et commenté les ouvrages du « docteur alexandrin et cherché à le défendre contre « les erreurs qui lui étaient imputées [2]. » Benoît XIV

au roi Jean V de Portugal, parce que ce prince avait voulu faire lui-même les frais de la nouvelle édition du *Martyrologe*. Du reste, loin d'être un jugement irréformable, comme on l'a prétendu, cette lettre n'est pas même un jugement doctrinal, mais une simple dissertation théologique et critique, à l'appui d'un acte pontifical, lequel a force de loi pour toute l'Église, mais pourrait être réformé lui-même par un souverain pontife. En vertu de cet acte pontifical, il est interdit de rendre à Clément d'Alexandrie le culte public de *dulie*, ou d'insérer son nom dans le *Martyrologe romain*. Mais c'est à quoi se borne l'interdiction, et rien n'empêche d'avoir de la vertu et de la doctrine de cet illustre prêtre la haute opinion qu'en ont professée saint Jérôme, saint Maxime, tant d'autres écrivains catholiques, et à laquelle ne contredit pas Benoît XIV lui-même.

[1] *Clementis Alexandrini opera, sin minus erronea, saltem suspecta... Quisquis citra partium studia, maturo judicio secum expendat, quæ a nobis hucusque prolata sunt, profecto fateri cogitur Clementis Alexandrini doctrinam dubiam saltem suspectamque esse de erroribus.* (*Ibid.*, p. 126 et 128.)

[2] *Pater Nourry, in Apparatu ad Bibliothecam maximam sanctorum Patrum, tomo I°, lib.* III, *summa diligentia, ac eruditione, singula Clementis opera recenset, illustrat, atque ab erroribus, quibus insimulantur, purgare contendit.* (*Ibid.*, p. 123.)

ne tranche donc pas la question des erreurs de Clément d'Alexandrie dans son bref au roi de Portugal ; il se propose simplement d'établir que la critique, telle qu'elle existait à son époque, avait laissé cette question indécise, et que le doute, en matière si grave, était une raison suffisante pour ne pas introduire le nom du prêtre d'Alexandrie dans le Martyrologe romain.

D'ailleurs, en supposant même que Benoît XIV se soit prononcé, touchant la doctrine de Clément, d'une manière aussi positive que l'ont prétendu certains théologiens modernes[1], dans un intérêt de polémique, son jugement n'est pas un jugement *ex cathedra;* c'est le sentiment d'un savant pape, qui est assurément d'un grand poids et doit être pris en sérieuse considération, mais qui n'ôte pas la liberté respectueuse de discuter les raisons sur lesquelles il se fonde.

Et de fait, ce bref de Benoît XIV, quant aux raisons qu'il expose pour justifier la non-insertion du nom de Clément d'Alexandrie au Martyrologe romain, est si peu un jugement officiel et irréformable qu'il a été combattu sur plusieurs points par le cardinal Quirini, bibliothécaire du Vatican, dans un livre publié à Rome.

Nous pouvons donc, en nous autorisant de ces principes et de cet exemple, non pas opposer notre opinion personnelle au sentiment si autorisé de Benoît XIV, mais profiter du bénéfice de la liberté que nous laissent ses lettres apostoliques pour produire les raisons que fait valoir la critique moderne en faveur de l'orthodoxie de l'illustre docteur alexandrin.

Les erreurs attribuées à Clément d'Alexandrie se rap-

[1] Voir en particulier l'opinion de dom Guéranger dans sa réponse à M. l'abbé David. (*L'Ami de la Religion*, n° 6172.)

portent soit aux ouvrages perdus de ce grand docteur, soit à ceux de ses écrits qui sont parvenus jusqu'à nous.

Pour les premières, nous n'en pouvons juger que par le témoignage des auteurs qui en ont parlé, et la question se réduit à examiner l'autorité de ce témoignage.

Or, Benoît XIV cite deux écrivains ecclésiastiques qui déclarent avoir lu dans des ouvrages aujourd'hui perdus de notre illustre docteur des erreurs plus ou moins graves : l'abbé Cassiodore, qui florissait au VI[e] siècle, et le célèbre Photius, qui écrivait au IX[e] ; on y peut joindre Rufin, dont saint Jérôme fut d'abord l'ami, puis l'ardent adversaire.

Cassiodore, dans son livre *de l'Institution des saintes lettres*, parle en ces termes d'un ouvrage qu'il passe pour avoir traduit de Clément et que nous possédons sous le titre de : *Eclaircissements succincts sur les Epîtres catholiques :* « Dans ses commentaires sur les Épîtres canoni-
« ques, à savoir sur la première Épître de saint Pierre, la
« première et la seconde de saint Jean et sur celle de saint
« Jacques, qu'il a écrits en grec, Clément, prêtre d'A-
« lexandrie, l'auteur des *Stromates*, parmi beaucoup de
« choses savantes en a dit quelques-unes moins sages ; et
« dans la traduction latine faite par nos soins, nous avons
« supprimé plusieurs passages dangereux, afin que la doc-
« trine de l'auteur pût être suivie avec plus de sécurité [1]. »

Ce témoignage est loin de fournir une preuve concluante contre l'orthodoxie de Clément d'Alexandrie. Il soulève des difficultés qui lui ôtent à peu près toute autorité. D'abord il n'est pas certain que les fragments que nous pos-

[1] *In Epistolis autem canonicis, Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur, id est in Epistola sancti Petri prima, sancti Joannis prima et secunda, et Jacobi, quædam attico sermone declaravit, ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est, quæ nos ita transferri fecimus in latinum, ut, exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina ejus securius posset hauriri.* (Cassiod., *De Institutione divinarum litterarum*. cap. VIII.)

sédons aujourd'hui sous le titre de : *Adumbrationes in Epistolas catholicas* soient la traduction même publiée par Cassiodore. C'est le sentiment de Mœlher [1], de dom Le Nourry [2] et de plusieurs autres critiques. D'autre part, il est douteux que les *Eclaircissements*, traduits par Cassiodore, appartiennent véritablement à Clément d'Alexandrie. Cassiodore est le seul qui parle d'un traité particulier du docteur alexandrin sur les Épîtres catholiques. Il est vrai que Clément, dans ses *Hypotyposes*, avait commenté les Épîtres catholiques et même les Épîtres deutéro-canoniques, et l'on peut conjecturer d'après cela, avec vraisemblance, comme l'ont fait Potter [3] et Fabricius [4], que l'écrit de Cassiodore pourrait bien être un extrait de cet ouvrage. Mais il reste toujours la question de savoir si cet ouvrage dont il nous reste à peine quelques fragments [5] n'était pas, à l'époque où le traduisit Cassiodore, déjà interpolé et falsifié, comme il le fut certainement plus tard. Sans révoquer en doute la sincérité de cet écrivain ecclésiastique, on ne peut donc tirer de son témoignage aucune preuve solide contre la doctrine de Clément d'Alexandrie.

Le jugement de Photius sur l'ouvrage des *Hypotyposes*, invoqué par Benoît XIV, est-il plus décisif que celui de Cassiodore sur les *Éclaircissements?* Nous ne le pensons pas.

Selon Photius, les *Hypotyposes* ou *Institutions* de Clément sont remplies d'erreurs, dont les unes étaient propres aux Gnostiques, et les autres ont été professées par Origène. « Bien qu'en quelques parties de cet ouvrage, dit-il, « l'auteur paraisse tenir la saine doctrine, ailleurs il en-

[1] *Patrologie*, t. Ier, p. 39 de la traduction française.
[2] *Apparatus ad Bibl. max. Patrum.*, t. Ier, p. 1319 sq.
[3] *Clem. Alex. Op.*, p. 1006, not.
[4] *Bibl. græc.*, lib. V. *Apud* Potter, p. 1044.
[5] Doehne, *De Γνῶσει*, p. 71 : *Vix tantum fortuna nobis reliquit, ut quantum amiserimus rite æstumare possimus.*

« seigne les plus grandes impiétés et les plus monstrueuses « erreurs. Car il affirme que la matière est éternelle et « suppose que les idées sont produites par certains décrets. « Il met aussi le Fils au nombre des choses créées. Il en- « seigne de plus la métempsycose et l'existence fabuleuse « de plusieurs mondes préadamites. Il nous représente « Ève formée d'Adam, non pas suivant le récit de la *Ge-* « *nèse*, mais d'une manière aussi honteuse qu'impie. Il « imagine que les anges se sont unis aux femmes et en « ont eu des enfants. Mais ce qui est plus grave, le Verbe, « selon lui, ne s'est pas fait chair, mais en a pris seule- « ment la ressemblance. On trouve aussi dans cet ouvrage « l'invention de deux Verbes, dont le moindre aurait ap- « paru aux hommes, ou plutôt un autre Verbe encore, car « voici comment il s'exprime : *Le Fils est appelé Verbe* « *univoquement avec le Verbe du Père. Mais ce Verbe n'est* « *pas celui qui s'est fait chair, et ce n'est pas non plus le* « *Verbe du Père, c'est une certaine puissance de Dieu,* « *comme émanée du Verbe lui-même, qui, devenue esprit,* « *se répand dans les âmes des hommes.* Toutes ces erreurs, « l'auteur s'efforce de les établir sur des textes de l'Écri- « ture sainte. Il y a, en outre, mille autres puérilités blas- « phématoires répandues dans cet ouvrage, soit par Clé- « ment, *soit par un autre qui en a pris le nom ;* à ce point « qu'il a rempli huit livres de ces blasphèmes impies, « tantôt sous forme de raisonnement, tantôt en alléguant « quelques centons des Écritures avec la confusion d'un « homme qui a perdu la raison [1]. »

[1] *Καὶ ἔν τισι μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἔν τισι δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφερέται. Ὕλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ἰδέας ὡς ἀπό τινων ῥητῶν εἰσαγομένας δοξάζει, καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει· ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις, καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Καὶ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται· μίγνυσθαι τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ, καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν ὀνειροπολεῖ. Καὶ μὴ*

Il est difficile d'être plus clair et plus explicite que ne l'est ici Photius dans les accusations qu'il élève contre l'auteur des *Hypotyposes.* On voit qu'il a lu l'ouvrage dont il parle, qu'il l'a jugé par lui-même et en a noté toutes les erreurs. Mais la nature même de ces erreurs, leur nombre, leur gravité, aussi bien que la précision avec laquelle Photius les a relevées et définies, sont autant de motifs qui non-seulement permettent de conjecturer mais autorisent à affirmer que le patriarche de Constantinople n'a eu certainement sous les yeux qu'un exemplaire interpolé ou falsifié de l'ouvrage de Clément.

Et d'abord c'est une chose digne de remarque, que non-seulement Eusèbe et saint Jérôme, qui, eux aussi, avaient lu et analysé les *Hypotyposes* avant Photius, non-seulement ne parlent point de ces erreurs, mais au contraire rendent le témoignage le plus favorable à l'orthodoxie de cet ouvrage[1]. Comment n'auraient-ils pas vu ce qu'a découvert Photius, ou comment auraient-ils pu le voir et garder le silence? Dira-t-on avec le P. Petau, cité par Benoît XIV[2], qu'Eusèbe, favorable à l'arianisme, est par là même suspect dans le jugement qu'il a porté de Clément? Mais, outre qu'il y a autre chose que l'arianisme dans les erreurs relevées par Photius, saint Jérôme, qui partage l'admiration

σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι. Λόγους τε τοῦ Πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται· ὧν τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον. Φησὶ γὰρ (λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλὰ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ Θεοῦ οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος, τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε) καὶ ταῦτα πάντα ἀπὸ ῥητῶν τινῶν πειρᾶται κατασκευάζειν τῆς γραφῆς. Καὶ ἄλλα δὲ μυρία βλάσφημοι αὗται τερατολογίαι φλυαρεῖ, εἴτε αὐτὸς, εἴτε τις ἕτερος, τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθεὶς. κ. τ. λ. (Photius, *Bibl. cod.*, 109-111.)

[1] *Εἰσὶν οἱ ἐπιγεγραμμένοι ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι· ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει, ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ γράφων, καὶ παραδόσεις ἐκτιθέμενος.* (Euseb., *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. XIII.—Cf. lib. XIV.)—*Feruntur ejus insignia volumina, plenaque eruditionis et eloquentiæ, tam de Scripturis divinis, quam de sæcularis litteraturæ instrumento, e quibus illa sunt Στρωματεῖς libri octo, ὑποτυπώσεων libri octo.* (Hier., *De Script. eccles.*, § 42.)

[2] *Bull.*, t. VI, p. 126.

d'Eusèbe pour le docteur alexandrin, n'était pas arien. Les autres Pères de l'Église, qui tous ne peuvent se lasser de vanter son érudition et qui sont muets sur ces prétendues erreurs, n'étaient pas non plus livrés à l'arianisme. Enfin, et c'est là un argument sans réplique, les erreurs qui lui sont reprochées dans les *Hypotyposes*, telles que la pluralité des Verbes, le docétisme, la création du Fils dans le temps, l'éternité de la matière, etc., sont formellement réfutées par Clément dans *le Pédagogue* et dans *les Stromates*. Photius en a fait lui-même la remarque : aussi n'est-il pas éloigné de la pensée que l'exemplaire des *Hypotyposes* qu'il avait sous les yeux aurait été falsifié par les hérétiques [1]. »

Rufin ne croit pas qu'on en puisse douter. Il n'hésite pas à déclarer que les *Hypotyposes* de Clément ont eu le même sort que la plupart des ouvrages de son disciple Origène : « Clément, prêtre d'Alexandrie, dit-il, et docteur de cette « Église, enseigne dans presque tous ses ouvrages que les « personnes de la Trinité ont une seule et même gloire, « une seule et même éternité ; et cependant nous trouvons « dans ses livres certains chapitres où le Fils de Dieu est « dit créature. Est-il croyable qu'un si grand homme, si « catholique, si érudit, ait enseigné le pour et le contre, « ou écrit sur Dieu des choses qu'il serait impie, je ne dis « pas de croire, mais simplement d'écouter [2] ? »

Cette œuvre de falsification accomplie par des mains hérétiques s'explique d'autant mieux, que la méthode adoptée par Clément d'Alexandrie s'y prêtait davantage.

[1] Photius, *Bibl. l. l.*

[2] *Clemens, Alexandrinus presbyter, et magister illius Ecclesiæ, in omnibus pene libris suis Trinitatis gloriam, atque æternitatem unam eamdemque designat, et interdum invenimus aliqua in libris ejus capitula in quibus Filium Dei creaturam dicit. Numquid credibile est de tanto viro, tam in omnibus catholico, tam erudito, ut vel sibi contraria senserit, vel ea quæ de Deo non dicam credere, sed vel audire quidem impium est, scripta reliquerit ?* (Ruf., *Lib. de Adult. libror. Orig.*, t. I, p. 494.)

Le docteur alexandrin ne se contentait pas, dans ses écrits, d'exposer la doctrine catholique. Sur chaque article du dogme il mettait en regard de l'enseignement de l'Église, les opinions diverses des hérétiques et des philosophes dont son immense érudition lui avait acquis la connaissance. Il faisait ensuite la part du vrai et du faux dans ces opinions, et arrivait par cette discussion et par cette élimination de l'erreur à la démonstration du symbole catholique. Cette méthode que nous lui voyons recommander et pratiquer dans ses *Stromates*, il la suivit probablement dans ses *Hypotyposes*, dont l'objet, comme nous le disent Eusèbe et Photius, était l'interprétation des Écritures tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Conformément à ses principes et aux exigences de la polémique il dut, dans cet ouvrage, exposer, pour les réfuter, les diverses interprétations de l'Écriture au moyen desquelles les Gnostiques cherchaient à propager leurs erreurs. C'est ainsi qu'on s'explique comment les *Éclaircissements* dont parle Cassiodore, et les fragments publiés par Potter à la suite des ouvrages de Clément, sous le titre de *Extraits de Théodote* et de *Choix des écrits des Prophètes*, ont pu être attribués au docteur alexandrin. Il est possible en effet qu'ils aient été tirés soit des *Hypotyposes*, soit de quelque autre ouvrage de Clément, par la main d'un faussaire hérétique, lequel en aura fait disparaître la réfutation qui les accompagnait, afin de faire passer sous le nom vénéré du maître d'Origène des erreurs qu'il condamnait [1].

Quoi qu'il en soit du mode dont la falsification des *Hypotyposes* s'est accomplie, le fait lui-même ne paraît pas contestable, et les preuves que nous venons de produire nous

[1] Cf. D. Calmet, *Hist. univers.*, lib. LVI, t VI, n[os] 106 et 109.

autorisent à conclure avec Mœhler et la plupart des critiques modernes, tant protestants que catholiques : « Il est plus « que probable que cet ouvrage a été falsifié par des « hérétiques [1]. »

Dans cet état de choses, il n'est pas possible, en saine critique, de tirer du témoignage de Cassiodore et de Photius, touchant les ouvrages perdus de Clément, un argument de quelque valeur contre l'orthodoxie de cet illustre docteur.

Clément offre-t-il plus de prise à la critique dans ceux de ses écrits que le temps a heureusement respectés? Il faut distinguer entre ces écrits qui sont, on le sait, l'*Exhortation aux Grecs, le Pédagogue*, le petit traité qui a pour titre : *Quel riche sera sauvé?* et enfin *les Stromates.* Les critiques tant anciens que modernes sont à peu près unanimes pour louer sans restriction les trois premiers ouvrages. Photius, d'accord sur ce point avec Eusèbe et saint Jérôme, parle de la manière la plus favorable du *Pédagogue* et de l'*Exhortation aux Gentils* [2]. Doehne, l'un des critiques modernes les plus contraires à l'orthodoxie de Clément, reconnaît aussi que ces deux ouvrages ne contiennent rien qui ne soit conforme à la doctrine catholique et il tire même de ce fait la conjecture inadmissible que le savant prêtre d'Alexandrie avait deux enseignements, l'un commun, exotérique, l'autre particulier, ésotérique, prétendant que cette hypothèse est le seul moyen de concilier les contradictions que l'on trouve dans ses ouvrages [3].

[1] *Patrol.*, t. II, p. 38.

[2] *Pædogogus, tribus libris conscriptus, vitam moresque informat : quibus et alium quemdam præmittit, adjungitque singulorem librum* (l'Exhortation), *quo Gentium refellit impietatem. Nihil autem simile habent hi omnes cum Hypotyposibus, quando et stolidis illis ac blasphemis opinionibus omnino vacant, et dictio ipsa, in his floridior ad temperotam quamdam gravitatem non sine jucunditate adsurgit, et varia illa, quæ in eis est, rerum cognitio, nihil hobet minus conveniens.* (Photius, *l. c.*)

[3] Doehne, *De Γνῶσει*, p. 68-76.

Quant au petit traité *Quis dives salvetur?* que Fabricius appelle un *livre pieux et tout à fait digne d'être lu*[1], il est tellement remarquable que Reuter n'hésite pas à déclarer qu'on trouverait difficilement dans les écrits herméneutiques des Pères de l'Église une interprétation aussi sage, aussi judicieuse du passage de l'Évangile qu'y commente le docteur alexandrin[2].

Dans ces trois ouvrages, la doctrine de Clément ne différant pas de l'enseignement commun des Pères, le doute ne peut subsister que pour *les Stromates*[3]; et c'est en effet touchant l'orthodoxie de quelques passages de cet écrit que se partagent les opinions.

D'une part, Photius tout en reconnaissant que *les Stromates,* loin de reproduire les erreurs qu'il reproche aux *Hypotyposes*, en sont au contraire sur plusieurs points la réfutation, ajoute cependant qu'on y trouve quelques propositions malsonnantes[4]. A sa suite plusieurs théologiens au nombre desquels Benoît XIV, le père Petau, Bellarmin, Aubert le Mire[5], outre quelques auteurs plus récents que nous avons réfutés ailleurs, ont signalé certains passages qui leur semblaient erronés.

D'autre part, les savants bénédictins Le Nourry, Ceillier,

[1] *Librum pium et lectione imprimis dignum, qui inscribitur* Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. (Fabric. *Bibl*. lib. V.)

[2] *In præstantissimo, qui inscribitur Quis dives salvetur?... Non facile quis inveniatur Ecclesiæ catholicæ pater, qui de eo Scripturæ sacræ loco... tam sanum quam Clemens Alexandrinus judicium elocutus sit.* (Reuter, *Clem. Alex. Theol. moralis*, p. 35.)

[3] Nous ne parlons ni des *Excerpta ex scriptis Theodoti*, ni des *Eclogæ ex scripturis prophetarum,* ouvrages dont l'authenticité est plus que douteuse.

[4] *Αὕτη δὲ ἡ τῶν Στρωματέων βίβλος ἐνιαχοῦ οὐχ ὑγιῶς διαλαμβάνει, οὐ μέντοιγε ὥσπερ αἱ Ὑποτυπώσεις, ἀλλὰ καὶ πρὸς πολλὰ τῶν ἐκεῖ διαμάχεται.* (Phot., *loc. cit.*)

[5] *Bull.*, p. 126 et 128.—*Non desunt,* dit Bellarmin, *in hoc insigni auctore sententiæ aliquæ quæ errorem sapiunt, quas in libris nostris controversiarum notavimus, etc.—Utrum autem sententiæ illæ ab hæreticis insertæ sint, ut aliqui pie credunt, aut auctori more humano exciderint, ignoramus.*

Calmet, les Bollandistes, le père Annat et beaucoup d'autres auxquels on peut ajouter, parmi les modernes, Mœhler et le savant évêque de Grenoble, se sont appliqués non sans succès à démontrer, qu'à part certaines opinions singulières qu'on trouve dans presque tous les premiers Pères de l'Église, il n'y a rien dans les écrits qui appartiennent certainement à Clément et particulièrement dans ses *Stromates*, qui ne puisse être interprété dans un sens rigoureusement catholique. L'exposition de leurs preuves et la discussion des textes nous entraîneraient au delà des bornes que nous nous sommes tracées dans cette étude. Nous remarquerons seulement que le texte principal qu'invoque le père Petau et que reproduit Benoît XIV pour établir que Clément n'admettait pas l'égalité et la consubstantialité du Fils avec le Père [1] ne prouve rien, comme l'a victorieusement démontré, après dom Le Nourry, le vénérable et judicieux auteur de l'*Histoire du dogme catholique* [2].

Il reste toutefois une objection grave contre l'orthodoxie du savant prêtre d'Alexandrie. Nous voulons parler du décret du pape Gélase, qui met les ouvrages de Clément au nombre des livres apocryphes. Ce décret, que nous lisons dans la collection des Conciles du chanoine Bini [3], fut porté dans le concile de soixante-dix évêques tenu à Rome l'an 494, et présidé par le pape Gélase. Le but que se proposait le souverain pontife par la célébration de ce concile, dit Baronius [4], était de maintenir dans toute sa pureté la communion et l'unité de l'Église catholique. A cette fin, non-

[1] *Petavius, tomo II Theologicorum Dogmatum*, lib. I, cap. IV, num. 1, *ita Clementem sugillat : « Naturam, ait, Filii omnipotenti Deo citimam esse ; quod Platonici et Ariani dogmatis indolem sapit. »* (*Bull.*, p. 126.)
[2] Voir le chapitre précédent, p. 446, sq.
[3] *Concilia Severini Binii*, t. II, p. 264. Cologne, 1606.
[4] *Ann. Eccles., ad ann.* 494, t. VI, p. 490.

seulement il mit son zèle à la préserver de toute contagion des hérésies et de tout commerce avec les hérétiques, mais encore pour la prémunir contre la funeste influence des mauvais livres, il résolut de dresser un catalogue des livres ecclésiastiques publiés jusqu'à ce jour, et de séparer ceux qui contenaient la saine doctrine de ceux dont la lecture pouvait être pernicieuse et devait être interdite. Or, au nombre de ces derniers livres, déclarés apocryphes, figurent les ouvrages d'un Clément d'Alexandrie, *Opuscula alterius Clementis Alexandrini, apocrypha*, dit le décret.

Il n'est pas facile de déterminer le sens et la portée de ces expressions. Aussi ont-elles été interprétées d'une manière fort différente et quelquefois contradictoire par les apologistes et les critiques de l'illustre catéchiste d'Alexandrie.

D'abord quel est le Clément dont il est ici question? Le décret parle d'un *autre Clément d'Alexandrie.* Est-ce le disciple de saint Pantène qui est désigné, ou un autre écrivain ecclésiastique portant le même nom? Cette dernière interprétation a pour elle les Bollandistes, lesquels, dit Benoît XIV, dans une remarquable *Dissertation sur la séparation des Apôtres* [1], s'efforcent de démontrer qu'il y a eu deux Clément alexandrins, et que le décret de Gélase n'atteint pas les ouvrages du maître d'Origène, mais ceux de son homonyme.

Autre difficulté : quel sens doit être attaché à la note *apocrypha* appliquée par le décret aux ouvrages dont il s'agit? Cette note emporte-t-elle une condamnation absolue et l'interdiction de lire, même en particulier,

[1] *Act. Sanct.*, t. 4, *mensis julii. Dissert. de divisione apost.*, p. 12, num. 27. —Cf. Bened. XIV, *Bullar.*, p. 124.

ces ouvrages ; ou bien n'entraîne-t-elle que la défense d'introduire ces ouvrages dans les leçons de l'office public et d'en faire la lecture dans l'assemblée des fidèles? Benoît XIV cite des autorités à l'appui de l'une et l'autre opinion. Mais la première, soutenue par Doujat, Bellarmin, Charles Dufresne, Pagi et Magri lui paraît plus probable, et elle semble en effet plus conforme à l'esprit et au sens général du décret[1]. Quoi qu'il en soit à cet égard, l'objet même du décret n'en demeure pas moins incertain. Car en admettant, ce qui n'est pas prouvé, qu'il n'y ait eu qu'un seul Clément d'Alexandrie, il est constant que les œuvres de ce docteur ont subi des altérations considérables. Or, de ce que ses ouvrages, falsifiés par la main des hérétiques, auraient été proscrits par le saint-siége, on ne peut évidemment conclure l'hétérodoxie de sa doctrine. Ainsi, pour nous, la question demeure au moins indécise, ou plutôt, Clément est à nos yeux, relativement à sa doctrine, dans la situation où sont à peu près tous les Pères anté-nicéens.

Ses ouvrages authentiques, et particulièrement ses *Stromates*, contiennent, il est vrai, des opinions singulières. Ainsi ce qu'il dit de la prédication de Jésus-Christ dans les limbes, de la chute des anges, séduits par la beauté des femmes, etc., peut paraître étonnant au premier abord. Mais à mesure qu'on entre davantage dans la connaissance des Pères, on voit que ces singularités ne sont pas propres à Clément d'Alexandrie, et que plusieurs docteurs de l'Église les ont professées avant ou après lui[2].

En dernière analyse, Clément, malgré l'incertitude de

[1] Bened. *Bullar.*, p. 124 et 128.
[2] Voir les traités du P. Petau et notamment son traité *des Anges*.

sa doctrine sur quelques points particuliers, n'en reste pas moins, dans l'ensemble, l'un des plus grands docteurs et des plus habiles apologistes de la religion chrétienne. C'est la conviction que nous laisse l'étude attentive de ses ouvrages. Il nous reste à dire, en terminant, sur quoi se fonde principalement notre admiration pour ce savant et illustre prêtre.


BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

CONCLUSION



Nous touchons au terme de cette longue étude, et il nous est permis maintenant de juger dans son ensemble la doctrine de Clément d'Alexandrie, de signaler les caractères qui distinguent sa polémique, les traces que son enseignement a laissées dans l'Église.

I

Clément d'Alexandrie est à nos yeux le père de la philosophie chrétienne. Parmi les docteurs chrétiens dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, nul avant lui n'a uni au même degré l'érudition philosophique et la spéculation rationnelle avec la soumission de la foi à l'enseignement révélé. De philosophe devenu chrétien, il ne pensa pas devoir sacrifier le premier titre au second, et il se persuada qu'entre la vraie philosophie et la vraie religion, qu'entre la raison et la foi, qu'entre l'honnêteté morale et la vertu

chrétienne, qu'entre la nature et la grâce, il n'y avait et il ne saurait y avoir ni répugnance, ni incompatibilité.

Non-seulement il se le persuada pour lui-même ; mais, éclairé par sa propre expérience et par la connaissance profonde qu'il avait des besoins et des tendances de son temps, il crut que le vrai terrain sur lequel devait se placer l'apologie chrétienne n'était pas, comme le voulaient quelques-uns de ses contemporains, la séparation et l'antagonisme absolu, mais au contraire la conciliation et l'union possibles de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, et, par suite, de la civilisation de la raison, dans ce qu'elle avait de bon et de légitime, avec le christianisme. C'est à démontrer la nécessité de cette union, à établir les principes qui lui servent de base et les conditions dans lesquelles elle peut et doit s'accomplir que se rapportent, en dernière analyse, tous les travaux de Clément. C'est à ce point de vue qu'il traite non-seulement la question générale des rapports de la foi avec la science, mais les questions particulières et les sujets pratiques, tels que le libre arbitre, le mariage, la viginité, le martyre.

Nous avons vu avec quelle puissance de raisonnement, avec quelle hauteur de vues, s'inspirant de saint Paul et de saint Jean, il combat l'opposition radicale que, pour diverses raisons, les Gnostiques et quelques catholiques mettaient, dans l'ordre de la connaissance, entre la raison et la foi. Nous ne saurions mieux résumer ses idées et son langage sur ce point que ne l'a fait naguère, par je ne sais quelle parenté de génie, de cœur et de doctrine, l'un des plus grands et, sans contredit, le plus éloquent de nos apologistes contemporains.

« Oui, dit le P. Lacordaire à son jeune disciple de Sor-
« rèze, la raison et l'Évangile descendent du même foyer,

« le même souffle les communique à l'homme, et vous « n'entendriez pas la parole de Jésus-Christ si vous n'en- « tendiez pas celle du Verbe qui inspire votre intelligence « et lui donne en des idées primordiales le germe de toute « conception. C'est là ce que l'apôtre saint Jean nous ré- « vèle à l'ouverture de son texte. Il a vu le Verbe dans le « sein de son Père ; il l'a vu créant toutes choses parce « que la vie est en lui ; il a reconnu que cette vie du Verbe « est la lumière des hommes, qu'elle les éclaire tous à « leur avénement en ce monde, qu'elle est dans le monde « avec eux, mais qu'elle y luit dans les ténèbres, parce « que le monde ne sait pas d'où elle vient et qui elle est ; « et qu'enfin le Verbe s'est fait chair pour manifester le « lien qui l'unit à nous dès l'origine, et consommer ainsi « par une effusion plus parfaite de la grâce et de la vérité « le mystère de notre prédestination à la vie même de « Dieu. Cette page si courte est le regard de l'aigle dans « l'infini...

« Là, Jésus-Christ nous apparaît tout entier, avant et « après son épiphanie terrestre. Verbe de Dieu, coéternel « à son Père, il a reçu de lui, parce qu'il est l'expression « de sa pensée, le ministère de la création, et, en particu- « lier, le ministère des intelligences dont il est le flam- « beau. Docteur universel, il parle intérieurement à tout « esprit, il meut toute conscience, et nul, quelle que soit sa « place dans la hiérarchie des êtres pensants, n'est dans « la vérité et la justice que par une conformité à ce qu'il « entend de lui. Il est le père de notre raison, et par la « raison le père de toutes les vertus morales et politiques « qui font du genre humain une société. Le genre humain « est la première Église fondée par le Christ, Église qui ne « connaît pas son fondateur, mais qui vit sous ses lois et

« en appelle à lui, sous le nom de Dieu, toutes les fois que « le besoin de son salut lui inspire de regarder plus haut « qu'elle-même.

« Ce n'est donc pas seulement comme Verbe fait chair, « comme auteur de la foi, architecte et pierre angulaire « de l'Église catholique que Jésus-Christ est votre maître; « il l'est aussi comme Verbe de Dieu, comme lumière invi- « sible de la raison et chef méconnu de l'humanité. L'hu- « manité et l'Église, la raison et la foi, la nature et la « grâce, ne sont pas des choses contraires ni même sépa- « rées ; elles sont unies dans le Christ, *que Dieu a constitué « l'héritier de toutes choses, par lequel il a fait les siècles, « qui est la splendeur de sa gloire, la figure de sa sub- « stance et qui porte tout sur l'efficacité de sa parole*[1]. « C'est cette parole, secrète dans notre âme, publique « dans le monde, qui forme l'enseignement total du Verbe « et fait de lui notre Maître unique autant que souverain. « Il vous l'a dit, ne l'oubliez pas : *Vous n'avez qu'un « Maître.* Ou cela veut dire que l'Évangile est tout et la « raison rien, ce qui est absurde; ou cela veut dire que « l'Évangile et la raison, pages distinctes d'un seul texte, « renferment la même substance et sont l'ouvrage d'un « même auteur[2]. L'Évangile affirme la raison ; la raison « ne nie l'Évangile qu'en se trahissant elle-même. Le chré- « tien est homme par la raison, l'homme est chrétien par « l'Évangile; et ainsi l'homme et le chrétien se pénètrent « l'un l'autre pour ne former ensemble qu'un esprit qui

[1] *Ep. ad Hebr. I*, 2 et 5.

[2] L'on pourrait trouver peut-être que ces expressions : *seul texte, même substance*, et autres semblables, ne sont pas rigoureusement exactes et tendent à identifier deux ordres essentiellement distincts. Mais les restrictions qu'y apporte lui-même l'illustre dominicain ne permettent pas de se méprendre sur le fond de sa pensée, qui nous semble parfaitement orthodoxe.

« vient de Dieu, fils et reflet de son indivisible lumière...

« Nous nous mouvons dans deux sphères, celle de la « nature et celle de la grâce; mais l'une et l'autre ont le « Verbe, Fils de Dieu, pour auteur et pour flambeau... « Ne vous faites pas de Jésus-Christ notre Maître une « exception au cours général des choses; de l'Église, une « petite société perdue au milieu des âges et des nations; « de la foi, une lampe obscure luisant en quelques âmes « privilégiées; de la vie chrétienne, enfin, une existence « qui n'a de rapport qu'à elle-même et qui proteste contre « tout. Non, c'est là le thème de nos ennemis, ce n'est pas « le nôtre. Enfants de Dieu, l'univers est l'habitation de « notre corps, les siècles la mesure de nos jours, le genre « humain le compagnon et le théâtre de nos destinées, la « raison notre illuminatrice, la foi une seconde splendeur « née dans la première, l'Église un monde qui embrasse le « passé, le présent, l'avenir, les peuples de la terre avec « les esprits du ciel, et, entre ces deux extrémités, tout « ce que le Verbe de Dieu a pu concevoir sans nous le « dire, et faire sans nous le montrer. L'inconnu même « est à nous; il vit de notre vie, nous vivons de la sienne, « et, au jour où le drame se clora par l'apparition totale « de ce que nous sommes, il sera clair que l'unité régnait « du pôle visible au pôle invisible de la création, et qu'elle « y régnait par le Christ, *image de Dieu, premier-né de* « *toute créature, en qui tout a été fait aux cieux et en terre,* « *ce qui se voit et ce qui ne se voit pas, les Dominations et* « *les Principautés et les Puissances, tout enfin, et lui avant* « *tout et tout en lui, lui le chef de l'Église comme il est le* « *principe du monde, le premier-né des morts aussi, tenant* « *enfin la primauté en toutes choses, parce qu'il a plu à* « *Dieu que toute plénitude habitât en lui, et que le sang de*

« *sa croix réconciliât et pacifiât en lui tout ce qui est de la* « *terre et tout ce qui est du ciel*[1].

« Voilà l'horizon du chrétien[2]... »

On croit lire une page des *Stromates* ou du *Pédagogue.* Ainsi l'apologiste du IIe siècle comme l'apologiste du XIXe, en face, l'un et l'autre, des mêmes contradicteurs au dedans, des mêmes adversaires au dehors, établissent sur le fondement inébranlable de la parole divine, que la lumière de la raison et la lumière de la foi s'échappent du même foyer, que la philosophie et la théologie sont filles d'un même père, et que vouloir les opposer l'une à l'autre c'est introduire la contradiction dans les desseins de Dieu et le dualisme dans ses œuvres. Au fond, c'est là l'erreur capitale et commune des fidéistes et des rationalistes exclusifs, de ceux qui n'admettent que la grâce et de ceux qui ne reconnaissent que la nature comme principe de vérité et de vertu. Voilà pourquoi Clément déclare, avec une sévérité qui n'est que justice, que c'est le propre des mêmes hommes de mépriser la foi et de fouler aux pieds la philosophie.

En insistant, comme il le fait, sur les rapports qui unissent l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, Clément d'Alexandrie pouvait tomber dans l'erreur contraire à celle qu'il réfutait, et confondre au lieu d'unir ce qui est essentiellement distinct. Cette confusion était d'autant plus à craindre que le docteur alexandrin entrait dans une voie inexplorée avant lui en traitant la question des rapports de la raison avec la foi, et que le goût comme la pratique de son temps était de mêler dans une sorte de syncrétisme la religion

[1] *Ep. ad Coloss.*, I, 15 sq.
[2] *Ire Lettre a un jeune homme sur la vie chrét.* (*Correspondant*, livrais. de mars 1858, p. 388-389.)



avec la philosophie, les traditions des sanctuaires avec les opinions des philosophes.

Mais, comme l'a remarqué Mœhler[1], grâce à l'extrême pénétration d'esprit dont il est doué et au jugement qui s'unit en lui à la science, Clément reste toujours maître de son sujet, et la vigueur avec laquelle il combat une erreur ne le jette jamais dans une erreur opposée. Il a donc maintenu la distinction des deux ordres tout en montrant qu'ils ne pouvaient être opposés l'un à l'autre. S'il fait de la foi le point de départ de toute connaissance, il prend ce mot non dans son sens théologique, mais dans l'acception qu'il avait reçue d'Épicure et d'Aristote. S'il dit que la foi est le fondement de toute vertu, que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, c'est de la vertu dans l'ordre du salut qu'il entend parler; et il n'en reconnaît pas moins, d'autre part, qu'il y a eu chez les païens de vrais vertus morales, et que l'un des avantages de la philosophie, chez les Grecs, a été d'inspirer le goût du bien et d'améliorer les mœurs. Ainsi, d'une part, il ne condamne pas la nature humaine, même dans son état présent, à une radicale impuissance de connaître le vrai et de pratiquer le bien dans l'ordre naturel; mais, d'autre part, il n'est pas moins explicite pour établir que la connaissance surnaturelle de Dieu et la vertu dont cette connaissance est le fondement sont le fruit non de la nature, mais de la grâce et la condition indispensable du salut.

Une autre preuve que Clément ne confondait pas l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, c'est la supériorité qu'il attribue à la science de la foi sur la science purement rationnelle. Évidemment pour que l'une soit supérieure à

[1] *Patrol.*, t. II, p. 41.

l'autre, il faut qu'elles soient distinctes. Or, Clément est le premier parmi les Pères de l'Église chez qui nous trouvions cette formule, consacrée plus tard par la scolastique, que la philosophie est la servante de la théologie. On peut même dire que toute la théorie du docteur alexandrin, sur les rapports de la nature avec la grâce, se résume dans cette comparaison entre la servante et la femme légitime d'Abraham, Agar et Sara.

L'une et l'autre sont fécondes et doivent leur fécondité à un même principe, Dieu d'abord, l'homme ensuite : voilà leur unité.

Voici maintenant ce qui les distingue. Agar est féconde avant Sara. De plus, Agar est naturellement féconde, Sara ne l'est que par grâce, quoique cette grâce suppose le concours de la nature. Enfin, Ismaël, le fils d'Agar, n'est pas l'héritier de la terre promise, son héritage est ailleurs : le fils de Sara, Isaac, est seul l'enfant légitime de la maison, l'héritier des promesses.

Or, qui ne voit dans cette comparaison se produire d'une manière frappante les rapports de la foi avec la raison? L'une et l'autre ont un même principe, Dieu, un même maître ou époux, l'homme. L'une et l'autre deviennent fécondes en vertu d'une même action divine et d'un même concours humain. En ce sens, la foi et la raison sont sœurs; il n'y a pas et il ne peut y avoir entre elles d'opposition. Il y a seulement des différences essentielles.

La première, c'est que la foi n'est féconde qu'après la raison, et par conséquent la suppose. Ce n'est donc pas la foi qui crée la raison. La seconde différence, c'est que la foi n'est féconde que par grâce, tandis que la raison est féconde par nature. Les efforts et le concours de

l'homme sont sans doute nécessaires à la fécondité de la foi; mais ils ne la peuvent produire par eux-mêmes sans un secours spécial, gratuit, surnaturel de Dieu. La raison, au contraire, produit naturellement son fruit. Les efforts de l'homme y suffisent, non en ce sens que l'action de Dieu soit absente, mais en ce sens qu'il n'est pas nécessaire que Dieu intervienne d'une manière surnaturelle. On trouve dans les effets de la foi et de la raison les mêmes différences que dans les causes qui les produisent. Seule, la foi enfante les héritiers de la terre promise, c'est-à-dire du salut. Les enfants de la raison ne peuvent prétendre à cet héritage, qui est au-dessus des droits de leur naissance et des exigences de leur nature.

Telle est au fond la théorie de Clément et la clef de toute sa doctrine. Nous ne prétendons pas qu'il se soit exprimé toujours en des termes aussi précis. Il faut même reconnaître que sa pensée, parfois flottante et indécise, doit plutôt s'interpréter par le sens général de son enseignement que par les termes vagues qu'il emploie. Mais, à part quelques obscurités qui ont exercé et exerceront longtemps encore la sagacité des critiques, l'on ne peut s'empêcher de reconnaître que le docteur alexandrin a mieux compris, au moins dans ses principes généraux, la question des rapports de la nature avec la grâce, que ne la comprennent, plus de seize siècles après lui, quelques apologistes modernes de la religion catholique. Là est, à nos yeux, l'un des principaux titres de Clément à notre admiration, et le caractère qui lui donne un rang à part parmi les Pères du IIe siècle.

II

L'application qu'il fit de ces principes dans sa polémique contre les Gnostiques et les philosophes païens n'est pas moins remarquable.

C'était au nom de la science que les premiers altéraient la pureté de la doctrine révélée et que les seconds repoussaient le christianisme.

Clément se place résolûment sur le terrain de ses adversaires. Il ne condamne la science ni au sein ni en dehors du christianisme. Mais il établit, contre les Gnostiques, que sans la foi pour principe et sans l'autorité de l'Église pour règle, il ne peut y avoir de vraie science chrétienne; et contre les philosophes païens, que le christianisme, considéré comme science, laissait bien loin derrière lui les résultats, louables d'ailleurs, obtenus par le génie de leurs sages. Ainsi il détermine d'un côté les vrais caractères de la science chrétienne; et il montre, de l'autre, que cette science, mise en regard de la Gnose hérétique et de la philosophie naturelle, leur est très-supérieure non-seulement dans l'ensemble des principes, mais encore et spécialement dans les points où la sagesse antichrétienne et hétérodoxe prétendait mériter la préférence.

L'apologie du christianisme prit ainsi, avec Clément, un caractère conciliant et scientifique qui devait se maintenir après lui, et servir efficacement non-seulement aux progrès extérieurs de la foi chrétienne, mais à son développement intérieur. Jusque-là l'Église avait vaincu la corruption des mœurs païennes par la sainteté de ses enfants, et la puissance des Césars par l'héroïsme de ses martyrs; il

lui restait à vaincre le paganisme dans son dernier retranchement, dans cet éclat littéraire et cette gloire scientifique dont il honorait ses poëtes et ses sages et essayait de couvrir ses misères politiques et sociales. Ce triomphe n'était ni le moins important ni le plus facile; car la victoire dans les faits n'est définitive qu'à la condition de s'accomplir dans les idées, et les idées, à leur tour, sont la force la plus résistante et la plus indépendante de ce monde.

Le grand titre de gloire de Clément d'Alexandrie est de l'avoir compris, et d'avoir préparé par ses efforts et par la manière dont il engagea le combat la soumission définitive de la science au christianisme.

« Quiconque, dit Mœhler[1], lit avec attention les œuvres « de Clément, ne peut s'empêcher de reconnaître avec « admiration à quel point il a compris les besoins de son « temps. Une position hostile à l'égard de la science grecque « tout entière, telle que l'avaient prise Tatien et d'autres, « ne pouvait servir en rien, soit aux progrès du christia- « nisme, soit à son développement intérieur. Au lieu de « fouler aux pieds cette science, il valait beaucoup mieux « s'élancer par un vigoureux essor au-dessus de la philo- « sophie grecque, et loin de prétendre lui enlever tout ce « qu'elle avait de réellement bon, faire tourner au contraire « les résultats obtenus par le génie de l'homme à l'avan- « tage de l'Évangile. Par ce moyen, la route du christia- « nisme était aplanie aux Grecs instruits, et le christia- « nisme lui-même acquérait une nouvelle puissance sur « les esprits et une position faite pour inspirer le respect. « C'est à Clément que l'on doit cet avantage : il eut le « grand mérite d'avoir le premier insisté sur la nécessité

[1] *Patrol.*, t. II, p. 40.

« d'une instruction solide chez les chrétiens et d'avoir fait
« tous ses efforts pour introduire parmi eux l'étude de la
« philosophie, afin de mettre le christianisme à même de se
« défendre victorieusement contre les attaques des savants
« païens. Dans ces soins, il ne dépassa pas les bornes con-
« venables... »

Pour comprendre toute la portée de cet éloge, il faut se rappeler l'importance et la difficulté de l'entreprise de Clément. Il s'agissait de prouver non-seulement que le christianisme n'était pas contraire à la science, mais qu'il était la religion de la science elle-même ; et qu'il pouvait satisfaire à toutes les exigences légitimes du philosophe, comme à tous les besoins de l'ignorant. Le savant, pour entrer dans le sein de l'Église, n'était pas condamné, en vertu même des principes de l'Évangile, à renoncer à sa raison ni même à désapprendre tout ce qu'il avait appris. Le christianisme ne posait pas l'alternative, comme Celse l'avait prétendu, d'un choix à faire entre le raisonnement et la foi, entre l'ignorance et les lettres; il provoquait au contraire l'esprit humain à l'examen de ses titres, à la recherche et à l'intelligence de sa doctrine, et prétendait, même sous le rapport purement scientifique, reposer sur des bases plus solides, s'étendre plus loin et s'élever plus haut qu'aucun système humain. Poser ainsi la question, c'était porter le combat au cœur même de la place, et en enlevant au paganisme le prestige de sa science, lui ôter le dernier prétexte dont il pût couvrir sa résistance et son opposition à la religion de Jésus-Christ.

Concevoir un tel plan était sans contredit la preuve d'une grande élévation d'esprit; le réaliser avec succès pouvait paraître impossible au génie d'un seul homme. Et cependant, nous ne craignons pas de l'affirmer, Clément a ac-

compli cette œuvre. Si l'on tient compte de l'état de la science à l'époque où écrivit ce grand docteur, on est forcé de reconnaître que sa démonstration scientifique laisse peu de chose à désirer et que sa gnose est l'exposition rationnelle du christianisme la plus large, la plus complète, la plus savante, et nous ajoutons, la plus orthodoxe qui eût encore paru dans l'Église. Il n'est pas une question un peu importante agitée au sein de l'Église ou dans les écoles païennes qui ne trouve sa place et sa solution au moins indiquée dans le système théologique de Clément. Philosophie, histoire, poésie, sciences naturelles, arts libéraux, rien n'est exclu de la nouvelle science ; tout, au contraire, lui apporte son secours et son témoignage, et pour devenir chrétienne, la république des lettres, comme l'empire des Césars, comme l'âme humaine elle-même n'a pas besoin de se détruire, il lui suffit de se purifier et de s'élever.

C'est donc par la science que Clément soumet la science à la foi ; c'est à la science seule qu'il emprunte les armes dont il frappe ses adversaires ; c'est en leur montrant que le christianisme est la plus haute, la plus complète des sciences, ou comme il le dit, la vraie sagesse, qu'il veut les convaincre que le christianisme n'est pas le système d'un homme mais la doctrine de Dieu.

Par là même qu'elle est vraiment scientifique l'apologie de Clément est conciliante, pleine de modération et d'équité. Quelles que soient les erreurs des systèmes qu'il combat, on ne le voit jamais porter des condamnations absolues et sans preuves. Il s'élève contre cette méthode expéditive de défendre le christianisme, qui sous prétexte que l'Évangile contient toute vérité, rejette et méprise sans même l'examiner toute doctrine qui se produit en dehors de l'Église. On n'a pas le droit, dit Clément, de condamner ce qu'on

ignore. Nier n'est pas réfuter, et la seule réfutation sérieuse est celle qui se fonde sur l'examen et montre l'erreur par la vérité.

Aussi, mettant lui-même en pratique ce qu'il recommande aux défenseurs de la foi chrétienne, il ne se croit en droit de condamner l'erreur qu'après l'avoir préalablement démontrée, et une erreur si petite qu'elle soit ne lui paraît jamais à dédaigner. Assurément l'erreur n'a et ne peut avoir à ses yeux aucun droit. Mais, l'erreur est rarement sans mélange de quelque vérité et, d'ailleurs, l'esprit humain ne s'attache ordinairement à l'erreur que parce qu'elle se présente à lui sous les apparences du vrai. Ce sont ces apparences qu'il faut détruire. Clément le sait et voilà pourquoi il s'abstient de toute affirmation gratuite ou absolue. Malgré la vigueur avec laquelle il combat les philosophes païens et les hérétiques, il n'en reconnaît pas moins ce qu'il y a de bien dans leurs doctrines. Il aime assez la vérité pour la respecter même dans ses adversaires. Quelque défigurée qu'elle puisse être, il ne l'insulte jamais; mais, avant de lui rendre ses hommages, il la dégage des obscurités qui la couvrent pour la faire briller de nouveau, au flambeau de la foi, de sa pure et native beauté.

Clément n'est pas seulement attentif à respecter les droits imprescriptibles de la vérité, en la séparant de l'erreur où elle se trouve mêlée; mais il évite encore de tomber dans un autre excès aussi contraire à la justice qu'à la charité chrétienne, en identifiant l'erreur avec ceux qui se trompent. Nous ne connaissons pas d'apologiste chrétien qui ait mieux pratiqué la devise de saint Augustin : *Exterminez les erreurs, chérissez les hommes*[1] ! Jamais l'injure, ni l'expres-

[1] *Interficite errores, diligite homines.*—L'esprit de l Église n'a pas changé

sion du mépris n'échappe à l'ardeur de sa foi. Il se plaît au contraire à rendre hommage soit aux qualités de l'esprit, soit aux vertus morales qui ont brillé dans les philosophes païens ou dans les hérétiques qu'il combat. Ce n'est pas qu'il excuse ceux qui se trompent au point de les rendre irresponsables de leurs erreurs. Clément sait mieux que personne que l'erreur dérive autant de la dépravation de la volonté que de l'infirmité de l'intelligence. Nul n'a flétri avec plus d'énergie les sophistes qui font un trafic de ce qu'il y a de plus saint au monde, et qui cherchent dans la culture des sciences et des lettres non la connaissance et la diffusion du beau et du vrai, mais le triomphe de leur orgueil, la satisfaction de leur cupidité et l'assouvissement de leurs passions. « Tous les hommes, dit-il en parlant des « hérétiques, ont à la vérité la même intelligence, mais ils « s'en servent d'une manière différente : les uns suivent « l'attrait de la grâce; les autres s'abandonnent au con- « traire à leurs passions, et détournent le sens de l'Écriture « d'après leurs caprices [1]. Tous ceux-là sont mus par l'am- « bition qui cherchent à détourner, par de fausses inter- « prétations, le sens des paroles qui nous ont été transmises « dans les livres inspirés de Dieu, ou bien qui, au moyen de « conclusions trompeuses, opposent les doctrines des « hommes à la tradition divine, afin de soutenir les opi- « nions qui leur sont propres. [2]. » On voit par ces repro-

depuis Clément et saint Augustin, et Rome n'omet aucune occasion de le rappeler aux défenseurs de la religion. « *Vobis*, écrivait, il y a peu d'années, le souverain pontife actuellement régnant ; « *vobis idcirco, aliisque quotquot in eodem stadio vestro decurrent scriptoribus, illustre ad imitandum proponemus exemplum, Augustinum scilicet, qui, in refellendis sui temporis erroribus, mentem rogabat pacatam atque tranquillam, et magis de hostium correctione quam de subversione cogitantem. Quamquam enim Dominus per suos servos regna subvertat erroris, ipsos tamen homines, in quantum homines sunt, emendandos esse potiusquam perdendos esse jubet.* (*Bref de N. S. P. Pie IX à M. l'abbé Dupanloup*, du 23 octobre 1848.) »

[1] *Strom. VII*, 16, p. 890.

[2] *Ibid.*, p. 896.

ches que Clément n'absolvait pas l'erreur comme une nécessité invincible de la nature humaine, mais la considérait comme un phénomène moral très-complexe, où la nature, l'éducation, les circonstances, la volonté peuvent avoir plus ou moins de part.

En présence de ce fait, quel est le rôle du vrai philosophe et surtout la mission de l'apologiste chrétien? Est-ce de prouver à ceux qui se trompent qu'ils sont de mauvaise foi? Cette démonstration, quand elle serait aussi aisée qu'elle est difficile, aurait toujours le grave inconvénient de rendre la vérité odieuse au lieu de la servir. L'axiome que l'on doit préférer la vérité à Platon est incontestable; mais cette maxime ne suffit pas pour former l'apôtre et le vrai docteur chrétien. Il y faut joindre cet autre principe, que le soleil aveugle au lieu d'éclairer des yeux trop faibles pour en supporter le plein jour, et qu'il est souvent nécessaire d'en voiler d'abord l'éclat afin de ménager une transition prudente des ténèbres à la lumière. Quiconque ignore ces ménagements commandés par l'infirmité humaine autant que par cette liberté du cœur qui peut être persuadée, jamais forcée, ignore l'esprit de Jésus-Christ et ne peut prétendre à la mission de l'apologiste. Rien n'est plus absolu que la vérité, rien ne s'impose moins aux hommes par violence. Bien que la maîtresse du logis, la vérité se tient à la porte et elle frappe[1] en suppliante. Vouloir emporter l'entrée de vive force, c'est s'arroger un droit qu'elle se refuse à elle-même : ce n'est pas être son apôtre.

La conversion des âmes, le prosélytisme chrétien, l'apologie de l'Église est donc essentiellement une œuvre de science et de charité. Aussi Clément n'emploie pas d'autres

1. *Sto ad ostium et pulso.* (*Apocal.*, III, 20.)

armes. Au lieu de heurter violemment les préventions, l'orgueil, les préjugés des païens et des hérétiques, il s'applique au contraire, selon le précepte et la pratique de l'Apôtre, à se faire Grec avec les Grecs, infirme avec les faibles. Il insiste sur ce qui rapproche, atténue ce qui sépare, et sans rien sacrifier jamais de la doctrine de l'Église, il aime à la montrer par les côtés qui plaisent davantage à ceux qu'il veut convertir. Quant aux dogmes qui ne pouvaient être expliqués sans froisser les préjugés scientifiques des philosophes et sans leur inspirer pour le christianisme une aversion peut-être irrémédiable, Clément croit qu'il est de la prudence de les passer provisoirement sous silence. « Je tais le reste, « dit-il simplement, en glorifiant le Seigneur [1]. »

Ces atténuations et ces réticences que des esprits absolus flétrissent aujourd'hui du nom de *compromission*, de *confusion dogmatique*, de *complaisance* pour l'erreur, de *timidité* et de *mollesse*, Bossuet, qui n'était ni complaisant ni timide, les jugeait au XVII[e] siècle « une parfaite apologie de la religion chrétienne. » Voici en effet le jugement que le grand évêque de Meaux a porté des écrits apologétiques de notre illustre docteur. On trouvera tout ensemble dans la longue, mais lumineuse citation que nous allons faire, et l'explication des lacunes qui se rencontrent dans la doctrine de Clément et la justification des ménagements et de la modération prudente qu'il se fit un devoir d'employer dans sa polémique contre les adversaires du christianisme.

« Les païens, dit Bossuet, ne voulaient que des vertus « triomphantes. C'était pour les attirer que saint Clément « expliquait à pleine bouche leur apathie, leur ataraxie, « leur inamissible constance. Mais encore qu'il n'oubliât

[1] *Strom.* *VIII*, 3, p. 835. — Cf. *Ibid.*, p. 886.

« pas les correctifs, il ne les étalait pas avec tant de force, « se contentant de les semer de çà et de là, et encore assez « souvent par de petits mots que nous avons remarqués; « mais il n'a jamais expliqué à fond cette sentence de saint « Paul, qui fait la merveille de la perfection de cette vie: « *Ma force se perfectionne dans l'infirmité;* en sorte que « plus on a de cette sorte de faiblesse, plus on est libre, plus « on est parfait, plus on est assuré, plus on est humble. « Loin d'exposer cette belle idée, saint Clément semble « plutôt avoir voulu la cacher aux platoniciens, aux stoï- « ciens, aux autres philosophes, dont l'orgueil n'aurait pas « pu la porter, non plus que l'accommoder à l'idole de la « vertu qu'ils s'étaient formée. Ç'a été dans cet esprit qu'il « a caché à ces superbes les infirmités du Dieu-Homme « agonisant dans les approches de la mort, et les faiblesses « des apôtres, leurs petites aigreurs, leurs gémissements « secrets, et l'humble reconnaissance de leur infirmité, né- « cessaire pour rabattre en eux les sentiments d'orgueil. « Saint Clément n'ignorait rien de tout cela, et ignorait « encore moins que tout cela était un moyen d'élever la « perfection chrétienne jusqu'au comble; mais il n'a voulu « montrer aux philosophes que le côté qui leur pouvait « plaire, en attendant que le baptême et la simplicité et « docilité de l'enfance chrétienne les rendît capables du « reste. C'était aussi à ce temps qu'il leur réservait la pleine « compréhension de la corruption originelle qu'on ne con- « naît jamais assez, que lorsque, par le désir du baptême, « on sent le besoin de renaître. Dans cette renaissance du « chrétien, la continuation des mauvaises inclinations res- « tées pour le combat et pour l'exercice était encore un « des mystères réservés par notre prudent auteur...

« La seconde partie du secret de saint Clément consiste

« dans les dogmes sublimes et impénétrables de notre re-
« ligion, que saint Clément insinue plutôt par ci par là,
« qu'il ne les montre tout de suite et à découvert. C'est
« donc là une partie, et sans doute la principale, de son
« secret. Car encore qu'en quelques endroits il semble le
« renfermer tout entier dans la doctrine des mœurs, il ne
« parle pas toujours de même; et en tout cas, il faut se
« souvenir que dans ces endroits où il semble tout réduire
« aux mœurs, il met parmi les mœurs le culte de Dieu et
« de son Fils; et c'est là qu'il ne dit pas tout et ne parle
« que confusément de la Trinité et du culte du Saint-
« Esprit, enveloppant même souvent la génération du
« Verbe dans des termes ambigus; car s'il avait tout
« expliqué, les philosophes n'auraient pu porter une si
« pure lumière.

« Je mets parmi les mystères celui de la grâce et de la
« prédestination, que saint Clément enveloppe sous des
« expressions assez imparfaites, encore que par ci par là
« il jette des semences claires de la vérité, qui, en se cou-
« vrant aux profanes, selon son dessein, se faisait sentir
« à tous ceux qui étaient instruits.

« C'est encore un grand mystère que celui des sacre-
« ments de l'Église, en particulier du Baptême, dont il n'y
« a presque rien dans saint Clément, et de la sainte Eucha-
« ristie, dont il parle encore moins, n'en jetant que deux
« ou trois mots capables de réveiller l'attention des fidèles,
« et de renouveler dans leurs cœurs la merveille de leur
« incorporation à Jésus-Christ, sans néanmoins que les
« païens y pussent rien comprendre.

« Il ne faut pas non plus chercher dans saint Clément
« d'Alexandrie, dans toute son étendue, cette admirable
« familiarité et ces doux colloques de l'âme avec Dieu,

« comme d'égal à égal; et ce Père se contente d'en poser « les fondements certains, mais encore assez éloignés. « C'est pourquoi on n'y trouve point ces douces idées de « noces spirituelles, ni rien du *Cantique des cantiques*, non « plus que de l'*Apocalypse*, où ces secrètes caresses et « correspondances sont expliquées.

« Quand je dis rien sur l'*Apocalypse*, je veux dire si peu « de chose, qu'il semble n'en avoir parlé que pour mon- « trer qu'il n'était pas de ceux qui rejetaient ce divin livre. « Mais, au reste, il n'a osé étaler aux païens la gloire de « la céleste Jérusalem, le règne des saints avec Jésus- « Christ, leur séance dans son trône, ni le reste en quoi « consiste la gloire des saints, qu'il ne montre qu'obscu- « rément et en général aux païens, et encore, autant qu'il « le peut, selon les idées des philosophes; parce qu'ils « n'auraient pas pu soutenir le riche détail des récom- « penses éternelles, ni comprendre que l'homme ait pu « être élevé si haut.

« Pour toutes ces raisons et pour beaucoup d'autres, qu'on « aurait pu recueillir avec plus de soin, il ne faut pas être « surpris que ce docte Père, dans les endroits où il semble « avoir pris son cours pour énoncer les choses les plus « merveilleuses..., se réprime lui-même, et dise tout à « coup : *Je tais le reste en glorifiant le Seigneur.*

« Il proposait en ce lieu les châtiments, qui sont de deux « sortes : châtiments correctifs et émendatifs, s'il est permis « d'inventer ce mot, par conséquent temporels, ou pure- « ment vindicatifs, où la justice divine se satisfait elle- « même par des supplices éternels. On sait sur cela les « sentiments de Platon et des philosophes, qui n'admet- « taient des peines que du premier genre. Il entre dans leur « sentiment en proposant des châtiments *nécessaires*,

« disait-il, *à la bonté du grand juge*[1], pour empêcher le « cours des crimes, ou corriger, à la fin, ceux qui les com- « mettent. Jusque-là les philosophes étaient contents. Mais « pour ce qui est de ces pures peines, que la justice ren- « dait éternelles pour se contenter elle-même, ils ne les « pouvaient supporter, aimant mieux admettre des ré- « volutions infinies dans les âmes, qu'une si affreuse « éternité.

« Pour n'entrer donc pas dans ces peines, qui eussent « trop effrayé les païens, comme elles ont fait Origène « même, disciple, mais non en cela, de saint Clément, il « évite cette question, et se contente de dire en général « qu'il y aura *un jugement parfait en toutes ses parties*; ce « qui signifie bien en général un jugement sans miséri- « corde, sans ménagement, sans réserve, et dont l'effet est « éternel; mais comme ce n'est pas tout dire, et au con- « traire que c'est éviter le particulier, pour la raison qu'on « vient de voir, il a raison d'ajouter : *Je tais le reste*, pas- « sant aussitôt à la gloire des bienheureux dont il ne craint « point de montrer l'éternité. On voit donc... qu'il a raison « *de se taire*, comme il dit, *en glorifiant le Seigneur*, et « pour ne point exposer aux blasphèmes des infidèles, la « sévère et implacable justice de Dieu, dont aussi je ne « vois pas qu'il ait rien dit dans tout son ouvrage.

« On pourrait peut-être montrer des raisons particulières « de se taire, dans la plupart des endroits où il en révient « au silence; mais ce serait un soin superflu, et il suffit « que nous voyions en général des raisons solides de sup- « primer beaucoup de choses excellentes, et même de « déclarer l'affectation de les supprimer, qui, entre tous les « bons effets qu'elle produisait, avait encore celui-ci que

[1] *Strom. VII*, p. 835.

« saint Clément répète souvent, d'aiguiser les esprits, et « de les exciter à la connaissance de la vérité.

« Voilà sans doute un dessein digne d'un grand homme, « et une parfaite apologie de la religion chrétienne [1]. »

L'on voit par ce jugement de Bossuet que le devoir d'un apologiste chrétien consiste autant dans l'opportunité que dans la vérité de la doctrine qu'il expose, et que si le dogme a ses droits, les âmes ont leurs besoins et même leurs infirmités qu'il faut savoir ménager.

III

Au reste on connaît un arbre à ses fruits. Quand la méthode suivie par Clément n'aurait pas pour elle les raisons et les autorités qui viennent d'être rappelées, il lui resterait encore l'autorité du succès et la gloire d'avoir été suivie depuis seize siècles par les plus grands apologistes du christianisme.

L'histoire ne permet pas de nier l'immense influence exercée par Clément d'Alexandrie tant au sein qu'au dehors de l'Église. Il agit sur les païens non-seulement par les conversions nombreuses qu'il opéra et dont son disciple saint Alexandre nous a laissé l'honorable témoignage, mais encore par celles qu'il prépara en faisant tomber les préjugés qui élevaient entre les savants et la religion nouvelle une barrière insurmontable.

Par la forme scientifique qu'il donna à l'exposition de la doctrine catholique, par la comparaison rationnelle qu'il fit de ses dogmes avec les opinions des philosophes, il

[1] *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. XVII, sect. 1.

montra que le christianisme n'était pas une superstition aveugle, contraire à la raison, incompatible avec la science, comme ses contempteurs affectaient de le dire, et que ne le considérât-on que comme un système philosophique, il avait, à ce titre seul, des droits sérieux à n'être pas condamné sans examen. Cette méthode habile, jointe à l'éclat de son enseignement, attira sur le christianisme l'attention de tous ces Grecs chercheurs et curieux, réunis en si grand nombre à Alexandrie ; et le christianisme, grâce à ses efforts continués par Origène et ses successeurs, prit ainsi dans les écoles savantes la place qu'il avait déjà conquise dans la société civile et politique.

La victoire remportée sur le mépris et le dédain des esprits cultivés du paganisme ne fut pas le seul effet de l'apologie de Clément. Cette apologie exerça au sein du christianisme une action peut-être encore plus féconde.

Clément parvint à faire comprendre aux catholiques quelle utilité ils pouvaient tirer de la culture des lettres profanes et de la science en général, soit pour défendre la doctrine de l'Église contre les attaques des païens et des hérétiques, soit pour acquérir eux-mêmes une connaissance plus étendue et plus profonde du dogme révélé. L'école chrétienne d'Alexandrie prit définitivement, sous sa direction, ce caractère littéraire et scientifique qui la rendit dans les lettres humaines l'émule respectée des écoles profanes. L'Écriture sainte demeura toujours la principale étude des maîtres illustres qui s'y succédèrent et le plus important objet de leur enseignement. Mais après l'explication de l'Écriture sainte et dans une assez large mesure, il y eut place pour la grammaire, l'éloquence, l'histoire, les mathématiques, la musique, l'astronomie et surtout pour la dialectique et la philosophie. Nous trouvons des traces de cet

enseignement dans les écrits qui nous restent de l'école d'Alexandrie. Le huitième livre des *Stromates*, par exemple, traite exclusivement de logique et de dialectique, et Mœhler qui, malgré des autorités contraires, regarde ce livre comme authentique, remarque que Clément s'y était proposé de réveiller dans les chrétiens le goût de l'étude de la philosophie et des belles-lettres, afin de leur faire acquérir en tous les genres la supériorité sur les païens [1]. On peut en conclure aussi que Clément ne se bornait pas à l'enseignement de la religion, mais initiait de plus ses auditeurs aux sciences profanes, méthode fidèlement suivie par ses successeurs.

Saint Grégoire le Thaumaturge rapporte en effet qu'Origène, disciple de Clément, enseignait non-seulement la philosophie, mais encore la physique et l'astronomie, pour mieux faire comprendre à ses auditeurs les œuvres admirables de Dieu [2], et qu'il leur exposait ensuite tout ce que les auteurs païens avaient écrit sur les vérités, objets de son enseignement [3]. Eusèbe nous apprend, à son tour, qu'Origène enseignait à ceux de ses disciples qui les ignoraient le cercle entier des lettres et des sciences humaines, afin de les rendre plus propres, par ces connaissances préliminaires, à acquérir la science divine de la religion [4].

Ainsi la méthode si vivement recommandée et défendue par Clément prévalut après lui, non-seulement dans Origène qui s'en servit avec tant d'éclat et de succès, mais dans les maîtres qui lui succédèrent, Héraclas, saint Denys,

[1] *Patrol.*, t. II, p. 35.
[2] S. Greg. Thaum., *In Origen.*, p. 64.
[3] *Ibid.*, p. 66.
[4] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 8.

surnommé le Grand, Piérius, Théognoste, Sérapion, saint Pierre le Martyr, Macaire, Didyme et Rhodon, auxquels il faut probablement adjoindre saint Athanase, saint Cyrille, et le jeune Arius, alors qu'il s'appliquait à croire plutôt qu'à innover [1]. L'histoire aussi bien que leurs écrits témoigne de l'influence qu'exercèrent ces grands docteurs, et des services qu'ils rendirent à l'Église. De l'école d'Alexandrie, comme d'un autre cheval de Troie, suivant la comparaison d'un auteur ecclésiastique, sortirent un grand nombre d'hommes apostoliques, éminents en science, en doctrine et en piété, qui, dans les diverses Églises de l'Orient, servirent avec éclat et succès la cause de l'Évangile [2]. Nous avons déjà cité saint Alexandre, d'abord évêque en Cappadoce, puis à Jérusalem, qui parle avec tant de reconnaissance de ses maîtres, saint Pantène et Clément. On peut nommer, en outre, parmi plusieurs autres, Julius l'Africain, disciple d'Héraclas ; saint Pamphile, disciple de Piérius; saint Jérôme, Rufin, Pallade, disciples de Didyme; Philippe de Side, qui suivit les leçons de Rhodon. Il n'est pas douteux que la même école d'Alexandrie n'ait produit et formé les évêques et les prêtres qui, durant le IIIe et le IVe siècle illustrèrent le siége et l'Église d'Alexandrie.

Outre les docteurs qu'il fournit à cette Église, Origène, forcé de s'en éloigner, forma, tant à Césarée en Palestine qu'à Césarée en Cappadoce, un grand nombre d'illustres élèves, entre autres saint Lucien d'Antioche, Athénodore et saint Grégoire le Thaumaturge. Par le moyen de ces savants hommes, les théories de Clément se répandirent dans l'Orient proprement dit, où elles eurent deux centres

[1] Guerike. *De Schol. catech.*, t. Ier, p. 105-106.—Cf. P. M. Cruice, *Essai crit. sur l'Hexaem. de saint Basile*, p. 19.
[2] Hospinianus, *De Templis*, p. 419.—Cf. Guerike, l. l., p. 107.

principaux, Antioche en Syrie, et Césarée en Cappadoce. L'on connaît les écrivains distingués qui sortirent de ces deux grandes écoles, dont la première s'attacha davantage à l'herméneutique et à l'histoire, la seconde à la mystique et à la métaphysique chrétiennes. L'auteur de la *Préparation évangélique*, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, et beaucoup d'autres docteurs chrétiens, dérivent de cette source, et se rattachent à Clément par son disciple Origène. Leurs écrits prouvent que Clément ne se trompait pas lorsqu'il affirmait que la philosophie profane pouvait servir à relever et à corroborer la théologie chrétienne. Il est constant que tous ces illustres docteurs ne s'élevèrent à cette hauteur de doctrine et à cette magnificence de langage qu'en demeurant fidèles à la méthode indiquée et pratiquée par le savant prêtre d'Alexandrie, et en mettant, comme lui, au service de la science sacrée, les lettres et les sciences naturelles.

Outre ce résultat immédiat et déjà si considérable, l'école d'Alexandrie eut une influence plus générale encore. A son exemple et sur son modèle, un grand nombre d'autres villes, telles que Nisibe, Séleucie, Edesse, Side en Pamphilie, virent s'élever, dans leur sein, des écoles chrétiennes, la plupart munies de riches bibliothèques, qui rivalisèrent de science et d'éclat avec les écoles tant vantées du paganisme, et finirent par les éclipser.

L'Occident ne demeura pas étranger à ce mouvement. Rome, depuis saint Justin l'Apologiste qui y enseigna et y combattit le philosophe Crescent, eut, aussi bien que les Églises naissantes des Gaules, ses docteurs, ses orateurs et ses poëtes sacrés. Saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Paulin, saint Eucher, saint Léon et saint

Grégoire le Grand furent tous versés dans les connaissances profanes ; tous, ils se servirent de la théologie pour guider leur philosophie, et usèrent de la philosophie pour jeter du jour sur la théologie. Saint Grégoire le Grand, qu'on a si faussement accusé de s'être montré contraire à l'étude des lettres et des sciences profanes, n'hésitait pas à signaler comme un piége du démon le préjugé de certains chrétiens de son temps qui méprisaient les sciences du siècle et en négligeaient la culture :

« Les malins esprits, dit-il dans son Commentaire sur « le livre des *Rois*, ôtent du cœur de quelques personnes « le désir d'apprendre ; de sorte que, d'une part, ils igno- « rent les sciences séculières, et, de l'autre, ils n'arrivent « pas à la connaissance sublime des sciences spirituelles. « C'est donc très-justement qu'il est écrit que « les *Phi-* « *listins avaient pris garde que les Hébreux ne forgeassent* « *des épées et des lances.* Les démons savent très-certaine- « ment que lorsque nous nous remplissons de la connais- « sance des lettres humaines, nous y trouvons un puissant « secours pour la connaissance des choses divines. Quand « donc ils nous détournent de les apprendre, quel est « leur motif en cette conduite, sinon d'empêcher que « nous forgions des lances et des épées?... Dieu a placé « cette science séculière comme dans une espèce de plaine « où il faut entrer d'abord, parce que, ayant résolu de « nous élever jusqu'à la hauteur des divines Écritures, il « a voulu que ces lettres séculières nous servissent de « degrés pour y monter. C'est dans ce dessein qu'il a voulu « nous faire commencer par là, afin de nous apprendre, par « cet exercice préliminaire, à passer à la recherche des « vérités spirituelles. De là vient que Moïse, qui nous a « laissé par écrit le commencement des divines Écri-

« tures, n'a pas commencé lui-même à les apprendre « d'abord ; mais, afin de devenir capable de les comprendre « et de les exprimer, étant encore dans l'ignorance, il s'est « rempli de toutes les sciences des Égyptiens. C'est aussi « pour cette même raison qu'Isaïe a été plus éloquent que « tous les autres prophètes, parce qu'il n'a pas été d'A- « nathot comme Jérémie, ni pasteur de troupeaux comme « Amos ; mais qu'il a reçu une éducation noble et libérale, « comme la reçoivent les personnes de qualité. Enfin c'est « pour la même considération que saint Paul, ce vase d'é- « lection, a été instruit aux pieds de Gamaliel avant que « d'être ravi dans le paradis et d'être enlevé jusqu'au « troisième ciel : et c'est peut-être pour ce sujet qu'il a « excellé en doctrine au-dessus des autres apôtres. Car, « ayant à converser dans le ciel et à traiter de choses « toutes célestes, avant d'arriver à cet état, il a commencé « par l'étude des choses inférieures et terrestres[1]. »

Ainsi les idées de Clément sur l'union de la science sacrée avec les connaissances profanes avaient fini par prévaloir dans l'Église universelle ; et c'est en effet à la victoire qu'elles avaient remportée sur les opinions contraires que nous devons, avec la conservation des chefs-d'œuvre classiques de l'antiquité païenne, le IVe et le Ve siècle de notre ère, les plus beaux et les plus grands de la littérature et de la théologie chrétiennes.

IV

Mais il n'y a jamais ici-bas, dans le domaine des doc-

[1] S. Greg., lib. V, *In I. Regum*, c. XV.

trines comme dans celui des faits, de victoire définitive. Les thèses débattues au IIe siècle par Clément et ses adversaires ont été reprises au XIXe siècle avec la même ardeur que si elles n'avaient jamais été traitées et résolues, et nous voyons aujourd'hui remettre en question, au dehors comme au sein de l'Église, des principes que la consécration de la science et l'expérience des siècles semblaient devoir rendre à tout jamais incontestables. Sous ce rapport, le docteur alexandrin offre tout l'intérêt d'un apologiste contemporain de la religion ; et ses écrits, sans presque y rien changer, nous semblent répondre merveilleusement aux besoins des esprits en ce temps et en ce pays.

En dehors de l'Église, la philosophie incrédule est, à peu de chose près, ce qu'elle était au IIe siècle. Nous avons nos athées matérialistes, dans MM. Taine, Dolfus et l'école positiviste ; nos athées panthéistes et néoplatoniciens, dans MM. Littré, E. Renan et l'école critique ; nos Gnostiques, dans MM. Enfantin, Proudhon, Pierre Leroux, Cabet, A. Comte, l'école humanitaire et socialiste. Plus près de nous, l'ancienne école éclectique, dont M. Jules Simon occupe le côté extrême, accepte du christianisme tout ce qui n'implique pas l'idée d'une intervention positive et surnaturelle de Dieu. Sans s'expliquer clairement sur le fait historique de la révélation, elle pose en principe que la révélation n'est pas moralement nécessaire, et que l'homme trouve dans sa raison, comme dans sa conscience, tout ce qu'il lui faut pour connaître le vrai, pratiquer le bien, et atteindre ainsi sa destinée [1].

[1] Les deux derniers ouvrages de M. Jules Simon, *le Devoir* et *la Religion naturelle*, ont pour objet, d'une part, de réfuter le panthéisme et le matérialisme, et, d'autre part, d'établir que l'homme, pour être religieux et vertueux, n'a besoin d'autre règle et d'autre secours que de ceux qu'il trouve dans sa raison et dans sa conscience, et que, par conséquent, la révélation surnaturelle est superflue.

Aujourd'hui donc, comme au IIe siècle, le christianisme se trouve en présence des mêmes systèmes, des mêmes erreurs, des mêmes adversaires. C'est toujours l'athéisme, le panthéisme, le matérialisme et le déisme que l'apologie chrétienne rencontre devant elle. Sous ce rapport, notre condition est celle de tous les siècles chrétiens, même de ceux où la religion régnait avec le plus d'empire. — Non-seulement les systèmes qu'on nous oppose ne sont pas nouveaux, mais, pour les faire prévaloir, l'incrédulité moderne s'est à peu près contentée des moyens qu'elle tenait de ses ancêtres. Sa métaphysique n'est pas plus élevée, sa psychologie plus profonde, sa logique plus serrée, sa méthode plus savante. Le seul avantage dont elle puisse se prévaloir sur les anciens adversaires du christianisme, c'est celui de la critique historique et de l'exégèse scripturaire. Des travaux considérables en cette matière ont été accomplis depuis un demi-siècle en Amérique, en Angleterre, et surtout en Allemagne, et imposent à l'apologie chrétienne de nouveaux devoirs. Mais, là encore, pour être plus savante, l'incrédulité n'est pas plus invincible. De récents travaux publiés parmi nous [1] y ont ouvert la voie à une défense scientifique qui n'a besoin que d'être soutenue et continuée pour être victorieuse. A mesure qu'ils seront examinés de plus près, ces édifices élevés par la critique sceptique à si grands frais de textes, d'hypothèses et de paradoxes contre

[1] L'on ne saurait trop applaudir au bon exemple que viennent de nous donner M. l'abbé Maignan, M. H. Wallon, de l'Institut, et M. l'abbé Cruice par la publication des *Prophéties messianiques*, de *la Croyance due à l'Evangile*, et des *Études sur les Philosophumena*. Il est important que l'on entre dans cette voie, où nous appelle la *critique allemande*, et que l'on ne permette plus aux disciples de Hegel, de Strauss, d'Ewald et de Feuerbach de dire insolemment à la France catholique : « Quant à la question du fait de la révélation et du surnaturel, la science indépendante *la suppose* antérieurement résolue. » (*Etudes d'histoire religieuse*, par M. E. Renan.)

l'authenticité de nos saints livres et la divinité des origines chrétiennes, laisseront voir les fondements ruineux sur lesquels ils reposent et la vanité des efforts qui les ont construits. Il en résultera même, en fin de compte, cet avantage que la controverse religieuse sera portée sur son véritable terrain, qui est celui des textes et des faits.

Ainsi, à ne la considérer qu'en elle-même, la science antichrétienne de ce temps ne nous paraît pas plus forte ni plus redoutable qu'au XVI[e] et au XVIII[e] siècle, et elle a de moins qu'au II[e] et au III[e] l'appui de César et la violence du glaive. D'où viennent donc ces inquiétudes d'hommes graves et religieux qui semblent redouter pour la foi des dangers extraordinaires? Pourquoi ce cri d'alarme jeté dans notre camp par des chrétiens qu'on ne saurait accuser d'ignorance ni de pusillanimité? Pourquoi, dans le camp de nos adversaires, cette audace sûre d'elle-même qui ne prend plus la peine de dire, avec Voltaire : *Écrasons l'infâme*, ni même de raconter, avec Jouffroy, *comment les dogmes finissent*, mais, les *supposant* écrasés et finis, parle et agit comme s'ils étaient définitivement morts? Il y a là un symptôme qui ne saurait s'expliquer suffisamment par l'incurable présomption des ennemis du christianisme, ni par les préoccupations d'une foi prompte à s'alarmer. La situation présente du catholicisme en France[1] recouvre autre chose que des craintes exagérées d'un côté, et des espérances présomptueuses de l'autre. Il y a, croyons-nous, un danger plus qu'ordinaire qui doit moins que jamais permettre aux défenseurs du christianisme, sous prétexte qu'il est immortel, de s'endormir dans une paisible et

[1] Nous ne parlons que du catholicisme en France, et nous envisageons la question principalement au point de vue du mouvement scientifique des idées.

fatale sécurité. Mais ce péril, tel qu'il nous apparaît, est bien moins dans la force et la nouveauté de l'attaque que dans la faiblesse et la direction de la défense.

Il faut bien en faire l'aveu, l'apologie chrétienne a dévié, parmi nous, de sa voie traditionnelle, pour se jeter dans des sentiers nouveaux, qui, outre l'inconvénient de ne pas conduire à l'ennemi, pourraient avoir, si l'on ne s'arrête à temps, celui de mener à des abîmes. « Depuis plus de « trente ans, dit le P. Chastel [1], une foule de penseurs, « dans un but très-louable sans doute, mais plein d'illusion « et de péril, ont mis toute leur philosophie, moins à étu- « dier la raison qu'à la déconcerter. » Il suffit, pour se convaincre de la vérité de ce fait, de lire la plupart des écrits philosophiques publiés en faveur de la révélation, depuis les traités de M. de Bonald jusqu'aux récentes productions du Traditionalisme. La même pensée, le même esprit, quand on y regarde de près, anime, à des degrés divers tous ces apologistes : établir les fondements de la foi sur les ruines de la raison, et la nécessité de l'ordre surnaturel sur la négation de l'ordre naturel.

Déjà, au XVII[e] siècle, Huet, le célèbre évêque d'Avranches, avait essayé de pousser dans cette voie l'apologie philosophique du christianisme. S'étant persuadé que la philosophie qui s'abstient de toute affirmation dogmatique est la philosophie la plus favorable au christianisme ; qu'elle dispose, par l'incertitude où elle jette les esprits, à se soumettre à la foi et à se placer sous la conduite de Dieu, il fit tous ses efforts pour établir que la raison humaine, abandonnée à elle-même, ne peut, en aucun cas, parvenir à une certitude pleine et entière ; que la foi seule

[1] *De la Valeur de la raison humaine*, Introd., p. 12, Paris, 1854.

peut suppléer à ce qui lui manque, et conduire ses jugements du probable au certain [1]. La même tendance, produite par des causes différentes, se fait remarquer çà et là dans les *Pensées* de Pascal. Mais le siècle de Descartes, de Leibnitz et de Bossuet avait trop de raison et trop de science pour goûter la théorie fidéiste de l'évêque d'Avranches, ou pour prendre au sérieux la boutade janséniste de Pascal, que l'*abêtissement* est la condition de la foi [2]. Huet et Pascal n'eurent donc pas, de leur temps, une influence marquée sur la direction de l'apologie chrétienne. Mais ils préparèrent le mouvement presque général qui s'est manifesté parmi les catholiques de France au commencement de ce siècle, mouvement auquel M. de Bonald prêta l'appui de sa haute intelligence, s'il n'en fut le premier promoteur.

M. de Bonald a été, sous la Restauration, l'un des adversaires les plus honorables et les plus autorisés de la Révolution. Profondément convaincu que les malheurs et les bouleversements dont la France venait d'être le sanglant théâtre avaient leur cause dans l'oubli de la foi et des principes sociaux qu'elle a inaugurés ou raffermis dans le monde, l'auteur de la *Législation primitive* conçut le dessein de ruiner par la base le rationalisme en montrant, par l'étude approfondie de la raison humaine, que non-seulement la révélation lui était nécessaire, dans sa condition présente, pour se préserver de l'erreur, mais encore qu'elle était une condition essentielle de son existence. Au fond, c'était la thèse renouvelée de l'évêque d'Avranches. Mais

[1] Voir ses *Questions d'Aulnay*, et son *Traité philosophique*.—Cf. *Etude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches*, par M. l'abbé Flottes, et le compte rendu de ce travail dans *l'Ami de la Religion*, n° 6362, t. CLXXXI.

[2] Les gnostiques anciens et les rationalistes modernes sont, sur ce point, en parfait accord avec Pascal et les fidéistes. On connaît la théorie de M. Renan sur les *parties simples* de l'humanité.

ce qui fait l'originalité et le caractère propre de la doctrine de M. de Bonald ce sont les principes ou plutôt le principe unique qui sert de fondement à tout son système, à savoir « qu'il ne peut y avoir de pensée ou de perception mentale « sans parole, sans instruction, et qu'en dernière analyse, « l'enseignement est nécessaire pour acquérir toute idée « générale, morale ou religieuse[1]. »

Ce principe vraiment nouveau renfermait des conséquences qui ne furent ni énoncées, ni peut-être entrevues par M. de Bonald lui-même, mais qui ont été logiquement déduites par ses nombreux et ardents disciples. De là le système du *sens commun* de M. de Lamennais, qui du reste puisa à plusieurs sources et se rattache par des liens aussi étroits à Jean-Jacques Rousseau et à Pascal[2] qu'à M. de Bonald et au comte de Maistre[3].

Le traditionalisme s'est élevé sur les ruines du Mennaisianisme, condamné par les évêques de France et par le pape Grégoire XVI.

Le traditionalisme forme moins aujourd'hui, parmi nous, une école qu'un parti ; il a un esprit et des tendances, plutôt que des principes et des doctrines. Aussi le définir n'est pas chose facile ; et parmi la diversité mobile de ses formules et la contradiction de ses affirmations, l'on ne rencontre guère qu'un côté permanent et saisissable,

1 Voir la consciencieuse analyse du système de M. de Bonald, par le P. Chastel, dans son livre *De la Valeur de la raison humaine*, p. 21-44.

2 « Pascal est, sans contredit, le représentant le plus pur du jansénisme... A voir les extrémités où se réfugie cette grande âme, on sent qu'elle est en proie à de maladives ardeurs et qu'elle cède à une sombre épouvante au moins autant qu'à une conviction réfléchie... Parce qu'il a découvert que la raison ne peut pas tout connaître, Pascal affirmerait volontiers qu'elle ne peut rien savoir ; parce qu'il croit la philosophie insuffisante, il la proclame impuissante et digne d'être moquée. » (M. Nourrisson, *Essai sur la philosophie de Bossuet*, p. 229.)

3 Ce n'est pas par ses idées philosophiques, mais par ses opinions théologiques et le caractère de sa polémique que M. de Lamennais se rattache au comte J. de Maistre.

celui de ses négations. Le traditionalisme, sous ce rapport, ressemble beaucoup à une négation de l'ordre naturel. Il paraît n'admettre en dehors de la foi, en dehors de l'enseignement traditionnel qui en est la source, ni vérité, ni bonté, ni beauté, ni vertu, ni religion, ni droit, ni civilisation véritables. Il est difficile, du moins, de rattacher logiquement à un autre principe ses thèses contre la philosophie, contre les classiques païens, contre les arts grecs et romains, contre les législations tant anciennes que modernes, contre la liberté, contre l'économie politique, contre l'industrie, en un mot, contre tous les efforts et les conquêtes de la raison et de l'activité humaines. Il y a sans doute dans la condamnation de toutes ces choses des ménagements impérieusement commandés par les définitions de l'Église. Mais, malgré les restrictions nécessaires pour se maintenir dans les limites de l'orthodoxie qu'il ne veut pas franchir, le traditionalisme obéit au même esprit qui lui donna naissance et préfère se contredire plutôt que se désavouer. Le traditionalisme maintient donc, en principe, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel; il signe volontiers les propositions qui sauvegardent les droits légitimes et inaliénables de la raison. Mais dans la pratique, il met la raison dans une dépendance si absolue, si universelle de la révélation, il amoindrit tellement son rôle, il exagère et étale avec tant de complaisance ses erreurs, ses incertitudes et sa faiblesse, que, tout compte fait, il ne laisse guère de milieu entre le scepticisme et l'Évangile, entre la folie et la foi.

Cette méthode d'apologie n'a pas produit, jusqu'à ce jour, les heureux résultats qu'en attendaient et qu'en espèrent encore ses promoteurs et ses partisans. Il est même dans la nature des choses qu'elle en produise de tout con-

traires. Les extrêmes appellent les extrêmes, ils ne les détruisent jamais. Loin d'arrêter le mouvement du rationalisme parmi nous, le traditionalisme n'a fait que l'accélérer et le précipiter plus rapidement dans les excès où il tend par son propre poids. La *raison philosophique*, comme on l'appelle[1], loin de consentir à reculer jusqu'aux limites de l'impuissance que lui assigne la *raison catholique*, est au contraire encouragée par là même à ne reconnaître, à ne respecter aucune limite. On lui refuse d'être humaine, elle affecte de se proclamer divine.

Par son principe fondamental, l'apologie traditionaliste se condamne à l'impuissance contre le rationalisme, puisque, entre elle et lui, il ne reste plus de terrain commun ni de lieu de paisible rencontre. Cet inconvénient est grave, mais il n'est pas le seul.

C'est un fait historique et incontestable qu'au lieu d'apporter une force nouvelle aux défenseurs de la religion, le nouveau système les a considérablement affaiblis par la division qu'il a introduite et qu'il entretient dans leurs rangs. Qu'on veuille bien réfléchir sur ce qui se passe parmi nous depuis plus de trente ans. Les catholiques combattent sans relâche. Mais contre qui sont dirigés leurs efforts les plus opiniâtres, les plus ardents? Ce n'est pas contre leurs adversaires communs. Semblables à des alliés, unis pour défendre la même cause, mais divisés par leurs préjugés ou leurs intérêts personnels, ils ne s'enten-

[1] Ces termes de *raison philosophique* et *raison catholique* sont aussi nouveaux que le système. Jusqu'ici, les Pères et les apologistes n'avaient connu qu'une *raison*, qui est la *raison humaine*, laquelle peut être éclairée par la foi ou privée de cette lumière divine, mais n'en demeure pas moins, dans son fond, toujours la même. Aujourd'hui, comme au temps des Gnostiques, les catholiques, paraît-il, ont *leur* raison propre, différente de la raison des philosophes. Le moyen que ces raisons s'entendent?

dent ni sur le plan de campagne, ni même sur le choix et l'emploi des armes, et ils consument à s'affaiblir et à se détruire mutuellement un temps et des forces à peine suffisantes pour faire face à l'ennemi. Nous le savons, l'unité de la foi, sinon l'union de la charité, se maintient parmi ces divisions intestines. Mais, pour ne pas conduire jusqu'à l'extrémité d'une séparation schismatique, l'existence et l'ardeur de partis contraires ont toujours eu des résultats fâcheux dans l'Église.

Ce qui aggrave la situation c'est qu'ici les inconvénients de la lutte ne sauraient avoir de compensation vraiment utile. De quoi s'agit-il en effet? Il s'agit simplement de conserver à la raison humaine son rang et sa dignité ; comme aussi de reconnaître les limites qu'elle ne peut légitimement franchir. Le principe fondamental de nos divisions est là. Or cette question est grave sans doute et sa solution dans la vérité est la condition de tout progrès réel. Mais, à raison même de son importance, elle a été cent fois débattue et résolue dans la tradition chrétienne. Il n'y a donc à espérer des discussions irritantes dont elle est aujourd'hui l'objet ni vérité nouvelle, ni secours nouveau pour le triomphe de la foi.

Aussi, la reprise si ardente de ce problème touchant la valeur de la raison est-elle à nos yeux la preuve, non d'un progrès, mais d'une décadence manifeste de la science et de l'esprit humain. Si la raison et la foi n'étaient affaiblies, elles ne se disputeraient pas mutuellement leurs titres, mais sûres d'elles-mêmes, elles marcheraient de concert, comme à tous les grands siècles, à de nouvelles conquêtes dans ce domaine sans limites du vrai, du beau et du bien, ouvert par le Verbe à l'activité de l'homme et du chrétien. Le progrès de ce temps, nous le craignons, consistera moins

à avancer qu'à se maintenir sur le terrain conquis par nos pères ; et peut-être serait-ce agir sagement de consulter le passé, plutôt que d'interroger l'avenir. Pour les catholiques c'est un devoir de le faire en tout temps, mais aujourd'hui, ce semble, plus que jamais. En voici la raison.

Parmi les choses qui nous séparent, le traditionalisme professe un principe dont l'application sérieuse peut nous réunir. Comme lui nous honorons la tradition ; comme lui nous sommes convaincus que la tradition suffit pour résoudre bien des questions et en particulier celles qui nous divisent. Nous n'y mettons qu'une condition, c'est que la tradition soit sérieusement interrogée et loyalement écoutée. Il y aurait, en effet, quelque chose de mieux à faire que d'exalter la tradition, ce serait de l'étudier ; il y aurait quelque chose de plus utile que d'avoir sans cesse le nom des Pères à la bouche, ce serait d'avoir continuellement leurs œuvres sous les yeux [1]. Du jour où l'on entrera franchement dans cette voie, il n'y aura plus de traditionalisme ; il y aura, ce qui n'est pas la même chose, la science de la tradition. Alors, les partis céderont la place aux écoles, la querelle à la controverse, l'injure à la réfutation.

D'un autre côté l'apologie chrétienne, au lieu de se perdre dans des hypothèses aussi faciles à nier qu'à inventer, suivra contre les adversaires du dehors, la méthode scientifique inaugurée dès le berceau de l'Église et tournée avec tant de succès contre les erreurs renaissantes de

[1] Il semble que le système traditionaliste devait avoir pour conséquence de provoquer l'étude approfondie des Pères. Malheureusement, il n'en est rien. Tout s'est borné jusqu'ici à faire çà et là quelques extraits que l'on a décorés du titre de *Classiques chrétiens*. Quant à la science patrologique proprement dite, elle n'existe plus en France depuis le XVIIe siècle. Cette étude sur Clément m'en a fourni une preuve ; pour trouver un travail sérieux sur ce Père, j'ai dû remonter jusqu'à Fénelon et Bossuet.

chaque siècle. Les catholiques n'ont pas d'armes nouvelles à forger pour défendre leur foi. Ces armes sont prêtes et sous leurs mains; ils n'ont qu'à les bien connaître et à s'en servir avec sagesse.

Puisse cette Étude sur Clément d'Alexandrie contribuer à répandre la conviction qui l'a inspirée, et provoquer dans le domaine de la tradition des recherches, sinon plus consciencieuses, au moins plus savantes et plus profondes. C'est le but principal de nos efforts, et s'il est atteint, nous ne demandons pas d'autre récompense.

FIN

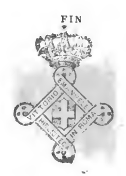




TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE I

LIVRE I.

Coup d'œil historique sur les rapports du christianisme et de la science profane durant les deux premiers siècles de l'Église.

CHAPITRE I. Nature et caractère de l'enseignement de Jésus-Christ de la prédication des apôtres et de leurs premiers successeurs. Les premiers apologistes 1

CHAPITRE II. Les Gnostiques et l'Eglise 21

CHAPITRE III. Les Philosophes païens et les Chrétiens 36

CHAPITRE IV. Vie de Clément 51

CHAPITRE V. Ouvrages de Clément 62

LIVRE II.

Les Arts, les Sciences humaines et la Philosophie.

CHAPITRE I. Principes généraux qui dominent la question 83

CHAPITRE II. Nature des arts et des sciences humaines. Qu'ils sont tout à fait conformes à la nature de l'homme, à ses destinées et aux desseins de Dieu 91

CHAPITRE III. Origine de la philosophie grecque et des connaissances humaines 107

CHAPITRE IV. Rôle providentiel de la philosophie grecque 125

LIVRE III.

De la Foi.

CHAPITRE I. La Révélation, sa nature, sa divinité 139

CHAPITRE II. Nécessité de la Révélation. — De la connaissance de Dieu 146

CHAPITRE III. Nécessité de la Révélation.—Diverses espèces de connaissance de Dieu. — Conclusion 171

Chapitre IV. De la Foi.—Sa nature.—Foi naturelle.................... 181
Chapitre V. Nature de la Foi divine 194

LIVRE IV.

De la Gnose.

Chapitre I. Importance, dignité et nature de la Gnose.—De la Gnose spéculative 205
Chapitre II. De la Gnose pratique.—Portrait du Gnostique 217
Chapitre III. Supériorité de la Gnose sur la Foi.................... 235
Chapitre IV. En quoi la connaissance de la Gnose diffère de la Foi et la Vision béatifique.. 243
Chapitre V. La Gnose et le Stoïcisme.—Traits de ressemblance 266
Chapitre VI. La Gnose et le Stoïcisme. — Différences qui les distinguent.. 288
Chapitre VII. La Gnose et le Stoïcisme.—De l'Apathie 306
Chapitre VIII. La Gnose et le Stoïcisme.—De l'amour pur.......... 329
Chapitre IX. La Gnose et le Stoïcisme.— Conclusion 348

LIVRE V.

Principes générateurs de la Gnose.

Chapitre I. Ce que la Gnose prend de la Foi....................... 363
Chapitre II. Rapport de la Gnose avec l'Écriture.................. 374
Chapitre III. Rapport de la Gnose avec la Tradition............... 387
Chapitre IV. Rapport de la Gnose avec la Philosophie.—Éclectisme de Clément d'Alexandrie... 403
Chapitre V. La Gnose de Clément et le Néoplatonisme alexandrin... 419
Chapitre VI. Des erreurs attribuées à Clément d'Alexandrie. — Lettre de Benoît XIV au roi Jean V de Portugal 451
CONCLUSION 469

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



PARIS.—IMPRIMÉ CHEZ BONAVENTURE ET DUCESSOIS
55, QUAI DES AUGUSTINS.

